Ph. U. Zeller
571 ob

Bayerische Staatsbibliothek
<36646195800015

DIE

PHILOSOPHIE DER GRIECHEN

IN IHRER

GESCHICHTLICHEN ENTWICKLUNG.

DIE
PHILOSOPHIE DER GRIECHEN

IN IHRER

GESCHICHTLICHEN ENTWICKLUNG

DARGESTELLT

VON

DR. EDUARD ZELLER.

ERSTER THEIL.

ALLGEMEINE EINLEITUNG. VORSOKRATISCHE PHILOSOPHIE.

ERSTE HÄLFTE.

FÜNFTE AUFLAGE.

LEIPZIG,

O. R. REISLAND.

1892.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Alle Rechte vorbehalten.

Vorwort zur vierten Auflage.

Als ich den ersten Band dieses Werkes, welches ursprünglich nach einem anderen Plan und auf einen viel beschränkteren Umfang angelegt war, vor einundzwanzig Jahren zum erstenmal in seiner späteren Gestalt der Oeffentlichkeit übergab, sprach ich mich über die Grundsätze, die mich bei seiner Abfassung geleitet hatten, so aus:

„In der Behandlung meines Gegenstands habe ich fortwährend an der Aufgabe festgehalten, welche ich mir schon bei der ersten Bearbeitung desselben gestellt hatte, zwischen der gelehrten Forschung und der spekulativen Geschichtsbetrachtung zu vermitteln; die Thatsachen nicht blos empirisch zu sammeln, aber auch nicht von oben herab zu construiren, sondern aus der gegebenen Ueberlieferung selbst durch kritische Sichtung und geschichtliche Verknüpfung die Einsicht in ihre Bedeutung und ihren Zusammenhang zu gewinnen. Diese Aufgabe ist aber freilich gerade bei der vorsokratischen Philosophie durch die Beschaffenheit unserer Quellen und durch die Verschiedenheit der neueren Auffassungen erschwert, und sollte sie gründlich gelöst werden, so waren zahlreiche und tief in's einzelne eingehende kritische Erörterungen nicht zu vermeiden. Um dabei doch der Geschichtsdarstellung selbst ihre Durchsichtigkeit zu erhalten, wurden diese Untersuchungen, so viel als möglich, in die Anmerkungen verwiesen, und ebendaselbst fanden auch die

Quellenbelege Raum, welche bei der Menge und theilweisen Seltenheit der Schriften, denen sie entnommen sind, gleichfalls in grösserer Vollständigkeit mitgetheilt werden mussten, wenn es dem Leser möglich sein sollte, die Urkundlichkeit unserer Darstellung ohne unverhältnissmässigen Zeitaufwand zu prüfen. Dadurch sind nun allerdings die Anmerkungen, und in Folge dessen der ganze Band, zu einem ziemlichen Umfang angewachsen; ich hoffe aber doch das Richtige gewählt zu haben, wenn ich das wissenschaftliche Bedürfniss des Lesers vor allem in's Auge fasste, und im Zweifelsfall mit seiner Zeit mehr geizte, als mit dem Papier des Buchdruckers."

Die gleichen Gesichtspunkte leiteten mich bei der Bearbeitung der folgenden Bände und der neuen Auflagen, welche inzwischen nöthig geworden sind. Die Hoffnung, dass ich damit das Richtige getroffen habe, ist mir durch die Aufnahme, welche mein Werk gefunden hat, in der erfreulichsten Weise bestätigt worden; und so eindringlich mir neuestens die Wahrheit eingeschärft worden ist (die mir übrigens auch vorher schon nicht ganz unbekannt war), dass die alten Philosophen philosophisch aufgefasst werden müssen, habe ich mich doch von der Verkehrtheit meines bisherigen Verfahrens nicht zu überzeugen vermocht. Ich bin vielmehr nach wie vor der Meinung, dass die philosophische Auffassung philosophischer Systeme, die ja doch etwas anderes als ihre philosophische Kritik ist, mit der historischen vollständig zusammenfalle. Ich werde es niemals eine gründliche Geschichtsbehandlung nennen, wenn man einzelne Lehren und Aussprüche aneinanderreiht, ohne nach ihrem inneren Schwerpunkt zu fragen, ihren Zusammenhang zu untersuchen, ihrer eigentlichen Meinung nachzuspüren, ihr Verhältniss zum Ganzen der Systeme festzustellen und ihre Bedeutung an ihm zu messen; aber ich werde mich jederzeit dagegen verwahren, dass der Ehrenname der Philosophie dazu gemissbraucht werde, die geschichtlichen Erscheinungen ihrer Bestimmtheit zu entkleiden, den alten Philosophen Folgerungen aufzudringen, gegen welche sie selbst laute Einsprache erheben, die Widersprüche und Lücken ihrer Systeme mit selbstgemachten Zuthaten zu verkleistern. Die grossen Erscheinungen der Vergangenheit stehen mir viel zu

hoch, als dass ich ihnen einen Dienst zu leisten meinte, wenn ich sie über ihre geschichtlichen Bedingungen und Schranken hinausrückte. Diese falsche Idealisirung macht sie in meinen Augen nicht grösser, sondern kleiner. Keinenfalls kann aber das bei ihr gewinnen, vor dem sich jede Vorliebe für einzelne Personen und Schulen zu beugen hat: die geschichtliche Wahrheit. Wer ein philosophisches System darstellen will, der soll die Ansichten, welche sein Urheber gehabt hat, in dem Zusammenhang wiedergeben, den sie in seinem Geiste gehabt haben. Darüber kann man sich aber nur aus den Zeugnissen, theils aus dem Selbstzeugniss der Philosophen in ihren Schriften, theils aus fremden Aussagen über ihre Lehren unterrichten; und wollen auch diese Zeugnisse verglichen, auf ihren Werth und ihre Glaubwürdigkeit geprüft, durch Schlüsse und Combinationen mannigfacher Art ergänzt sein, so darf man doch hiebei zweierlei nicht übersehen. Für's erste nämlich muss den Schlüssen, durch welche wir über die unmittelbaren Zeugnisse hinausgehen, in jedem gegebenen Falle das vollständige Beweismaterial zu Grunde gelegt werden; wenn uns eine philosophische Annahme irgend welche weiteren zu fordern scheint, muss immer erwogen werden: ob nicht vielleicht andere, seinem Urheber ebenso wichtige Bestimmungen des Systems dieser Folgerung im Weg standen. Ebenso muss aber auch untersucht werden, ob wir zu der Voraussetzung berechtigt sind, dass der Philosoph, um den es sich handelt, die Fragen, welche *wir* ihm vorlegen, sich selbst auch schon vorgelegt, die Antworten, welche *wir* aus seinen anderweitigen Sätzen ableiten, auch schon gegeben, die Folgerungen, welche *uns* nahe liegen, gleichfalls gezogen habe. In diesem Geist wissenschaftlicher Umsicht zu verfahren, war wenigstens mein Bestreben; und ich habe hiefür, wie man finden wird, bei der neuen wie bei den früheren Auflagen dieser Schrift auch von solchen zu lernen gesucht, die mich da und dort, der eine an wichtigeren, der andere an minder erheblichen Punkten bestritten. Bin ich aber auch diesen Gelehrten für manche Ergänzung und Berichtigung meiner Darstellung zum Danke verpflichtet, so wird man es andererseits begreiflich finden, wenn ich meiner Auffassung der vorsokratischen Philosophie

an allen Hauptpunkten treu blieb, und dieselbe gegen Einwürfe, von deren Haltbarkeit ich mich nicht überzeugen konnte, so eingehend und so entschieden, wie diess im Interesse der Sache geboten war, in Schutz nahm.

In seiner zweiten Auflage habe ich das vorliegende Werk meinem Schwiegervater, Dr. F. Chr. Baur in Tübingen, gewidmet. Schon in der dritten musste ich diese Widmung unterdrücken, weil derjenige, an den sie gerichtet war, nicht mehr unter uns weilte. Aber das kann ich mir nicht versagen, auch an diesem Orte in dankbarer Liebe des Mannes zu gedenken, welcher mir nicht blos in allen persönlichen Beziehungen ein Freund und ein Vater gewesen ist, sondern auch für meine wissenschaftlichen Arbeiten mir, wie allen seinen Schülern, stets als ein leuchtendes Muster von unbestechlicher Wahrheitsliebe, rastlosem Forschungstrieb, eisernem Fleiss, von tiefdringender Kritik und gross angelegter organischer Geschichtsbehandlung vor Augen stehen wird.

Berlin, 18. Oktober 1876.

Der Verfasser.

Zur fünften Auflage.

In den fünfzehn Jahren, die seit dem letzten Erscheinen dieses Bandes verflossen sind, hat die wissenschaftliche Arbeit auf dem Gebiete der vorsokratischen Philosophie nicht geruht; und es ist kein Theil desselben, auf dem man sich nicht, bald in weiterem bald in beschränkterem Umfang, bemüht hätte, neues Quellenmaterial nutzbar zu machen oder dem längst benützten neue Ergebnisse und Gesichtspunkte abzugewinnen. Mir würde schon die Eine bahnbrechende Untersuchung der Diels'schen Doxographie die Verpflichtung auferlegt haben, in allen den Fällen, in denen wir auf die alten Doxographen und

die von ihnen abhängigen Berichte angewiesen sind, sorgfältig zu untersuchen, ob und inwiefern die durch dieselbe gewonnene Einsicht in den Ursprung und Charakter jener Berichte meinen bisherigen Annahmen zur Berichtigung, Bestätigung oder Vervollständigung zu dienen geeignet sei. Auch von anderer Seite her fehlte es aber nicht an vielfacher Aufforderung, jene Annahmen auf's neue zu prüfen; und wenn ich allerdings bei den meisten Fragen keinen Grund fand, sie zu verlassen, hoffe ich doch auch in der vorliegenden Auflage durch die That bewiesen zu haben, dass ich bereit bin, das Bessere anzuerkennen, wo ich es als solches zu erkennen vermag, sei es mir nun von anderen dargeboten oder von mir selbst gefunden.

Der Vermehrung, welche der Umfang meines Werkes, hauptsächlich durch die Auseinandersetzung mit neu aufgetretenen Ansichten, erfuhr, hätte ich gerne durch Kürzung an anderen Stellen entgegengearbeitet; fand diess aber schliesslich doch nur selten thunlich. Denn wenn auch die eine und andere Erörterung, welche zu ihrer Zeit nothwendig erschien, nach dem augenblicklichen Stande der wissenschaftlichen Ansichten vielleicht entbehrt werden könnte, musste ich doch Bedenken tragen, durch ihre gänzliche Unterdrückung die Gründe in Vergessenheit gerathen zu lassen, welche das Wiederaufleben von Annahmen zu verhindern geeignet sind, die mir irrig erscheinen. Da aber der Umfang des Bandes so auf's neue gewachsen ist, habe ich ihn jetzt ebenso, wie die folgenden, in zwei Abtheilungen zerlegt. Die erste von diesen lege ich hiemit vor, die zweite befindet sich unter der Presse.

Berlin, 23. Oktober 1891.

Eduard Zeller.

Inhaltsverzeichniss.

Seite

Einleitung . 1—161

Erster Abschnitt.

Ueber die Aufgabe, den Umfang und die Methode der vorliegenden Darstellung 1—19

Die Philosophie, ihr Name und ihr Begriff. — 1. Zeitgrenzen der griechischen Philosophie. — 7. Aufgabe und Methode der Geschichtschreibung: keine Construction der Geschichte — 8, aber Darstellung ihres gesetzmässigen Zusammenhangs — 11. Die Philosophie und die Geschichte der Philosophie — 17.

Zweiter Abschnitt.

Vom Ursprung der griechischen Philosophie . . . 19—118

1. Die Ableitung der griechischen Philosophie aus orientalischer Spekulation 19

Aeltere Ansichten hierüber — 20. Feststellung des Fragepunkts — 23. Die äusseren Zeugnisse — 25. Die inneren Gründe: Gladisch und Röth — 27. Positive Gründe gegen den orientalischen Ursprung der griechischen Philosophie — 35.

2. Die einheimischen Quellen der griechischen Philosophie. Die Religion 41

a) Die öffentliche Religion: ihre Verwandtschaft mit der griech. Philosophie — 42; die Freiheit der Wissenschaft ihr gegenüber — 45. b) Die Mysterien — 49; ihr angeblicher Monotheismus — 52; die Seelenwanderung — 56.

3. Fortsetzung. Das sittliche Leben, die bürgerlichen und staatlichen Zustände 66

Allgemeiner Charakter der Sittlichkeit und des Staatslebens

Seite

bei den Griechen — 66. Die Staatsverfassungen — 71. Die Kolonieen — 72.

4. Fortsetzung. Die Kosmologie 73

Allgemeines — 73. Hesiod 74. Musäus, Akusilaos — 78. Pherecydes — 79. Epimenides — 87. Die Orphiker — 88; die rhapsodische Theogonie — 95.

5. Die ethische Reflexion. Die Theologie und die Anthropologie in ihrem Zusammenhang mit der sittlichen Lebensansicht . 101

Verhältniss der ethischen Reflexion zur kosmologischen — 101. Homer — 103. Hesiod — 104. Die Dichter des 7ten Jahrhunderts — 106. Die Gnomiker: Solon, Phocylides, Theognis — 107. Die sieben Weisen — 110. Die Entwicklung der theologischen Ideen — 112. Die Anthropologie — 114.

Dritter Abschnitt.

Ueber den Charakter der griechischen Philosophie . . 118—146

Sinn der Aufgabe, Abweisung einiger ungenügenden Bestimmungen — 118. Die griechische Philosophie in ihrem Verhältniss zu der orientalischen und mittelalterlichen — 122. Die griechische und die moderne Philosophie — 125. Der Unterschied des griechischen und des modernen Geistes — 126. Nachweisung dieses Unterschieds an der griechischen Philosophie im ganzen (— 131) und ihren verschiedenen Entwicklungsformen (— 136). Schlussergebniss — 144.

Vierter Abschnitt.

Die Hauptentwicklungsperioden der griechischen Philosophie 146—161

Werth und Bedeutung der Periodeneintheilung — 146. Die erste Periode — 147. (Gegen Ast, Rixner und Braniss — 147; gegen Hegel 150.) Die zweite Periode — 153. Die dritte Periode 155.

Erste Periode.

Die vorsokratische Philosophie.

Einleitung. Ueber den Charakter und Entwicklungsgang der Philosophie in der ersten Periode 162—179

1. Die bisherigen Ansichten — 162: physikalische, ethische und dialektische (— 163), realistische und idealistische (— 164), jonische und dorische (— 168) Philosophie. 2. Positive Bestimmung: Charakter der vorsokratischen Philosophie — 170. Entwicklung derselben: die drei ältesten Schulen — 174; die Physiker des 5ten Jahrhunderts — 176; die Sophistik — 179.

Seite

Erster Abschnitt.

Die älteren Jonier, die Pythagoreer und die Eleaten . 180—621

I. Die ältere jonische Physik 180—279

1. Thales . 180
Sein Leben — 180. Seine Philosophie — 185. Das Wasser als Urstoff — 186. Die weltbildende Kraft — 189. Entstehung der Dinge aus dem Wasser — 192. Sonstige Annahmen — 193.

2. Anaximander . 196
Leben — 196. Das Unendliche — 196. Das Unendliche kein mechanisches Gemenge (— 200) und kein bestimmter Stoff (— 208). Ewigkeit und Lebendigkeit des Urstoffs — 216. Entstehung und Einrichtung der Welt — 218. Einheit der Welt; Wechsel von Weltbildung und Weltzerstörung; zahllose Welten — 229. Verhältniss Anaximander's zu Thales — 237.

3. Anaximenes . 238
Leben — 238. Die Luft als Urstoff — 238. Verdünnung und Verdichtung — 244. Weltbildung, Weltgebäude, Weltperioden — 246. Verhältniss des Anaximenes zu seinen Vorgängern — 251.

4. Die späteren Anhänger der jonischen Schule. Diogenes von Apollonia . 254
Hippo — 254. Idäus 257. Annahmen, welche zwischen Anaximenes und Thales oder Heraklit in der Mitte stehen — 258. Diogenes, Leben und Schrift — 259. Das Urwesen — 259. Verdünnung und Verdichtung — 264. Weltbildung, Weltgebäude — 266. Die lebenden Wesen — 269. Weltbildung und Weltzerstörung — 271. Widersprüche in der Lehre des Diogenes — 272. Seine geschichtliche Stellung — 273.

II. Die Pythagoreer 279—499

1. Unsere Quellen für die Kenntniss der pythagoreischen Philosophie 279
Die mittelbaren Quellen — 279. Unmittelbare Quellen — 283 (Philolaos — 286; Archytas u. a. 288).

2. Pythagoras und die Pythagoreer 296
Herkunft, Zeitalter, Jugendgeschichte des Pyth. — 296. Reisen — 300. Pyth. in Samos — 308; in Italien — 310. Pythagoreische Schule — 314 (die Berichte 314; Kritik derselben — 325). Tod des Pyth. und Auflösung des pyth. Bundes — 331. Der Pythagoreismus ausserhalb Italiens, die jüngeren Pythagoreer — 335.

3. Die pythagoreische Philosophie. Die Grundbegriffe derselben, die Zahl und ihre Elemente 342
Einleitung: Pythagoreismus und pyth. Philosophie — 342.

Seite

Die Zahl das Wesen der Dinge — 343; angebliche Verschiedenheit der Ansichten darüber — 346; Ergebniss — 349. Das Ungerade und Gerade, Begrenzte und Unbegrenzte — 350; die ursprünglichen Gegensätze — 352. Die Harmonie — 357. Prüfung abweichender Annahmen (— 359): 1) die Einheit und Zweiheit, Gott und die Materie — 359 (Angaben der Alten — 359; Kritik derselben — 365; Entwicklung Gottes in der Welt — 376). 2) Die Zurückführung der pythagoreischen Principien auf räumliche Verhältnisse — 378. 3) Der ursprüngliche Ausgangspunkt des Systems — 385.

4. Fortsetzung. Die systematische Ausführung der Zahlenlehre und ihre Anwendung auf die Physik 389

Die Zahlenlehre in ihrer Anwendung auf die Erscheinungen — 389. Das Zahlensystem — 396. Das harmonische System — 401. Die Figuren — 404. Die Elemente — 406. Die Weltbildung — 408. Das Weltgebäude — 414. (Zehen himmlische Körper — 414. Centralfeuer und Weltseele — 415. Erde und Gegenerde — 419. Gestirne — 424. Sphärenharmonie — 429. Das Feuer des Umkreises und das Leere — 434. Das Oben und Unten, die Weltregionen — 438.) Weltperioden — 441. Die Stufenreihe der irdischen Wesen — 443. Der Mensch und die Seele — 444.

5. Die religiösen und ethischen Lehren der Pythagoreer . . 449

Die Seelenwanderung — 449. Die Dämonen — 455. Die Götter — 456. Die Ethik: nach den älteren Quellen — 458; nach Aristoxenus und Späteren — 461.

6. Rückblick. Charakter, Ursprung und Alter der pythagoreischen Philosophie 464

Die pythag. Philosophie als solche ist weder von der Ethik (— 464), noch von der Dialektik (469), sondern von der Physik ausgegangen — 473. Allmählichkeit ihrer Entstehung, Antheil des Pythagoras an derselben — 474. Gegen orientalischen Ursprung — 479; Griechische Quellen des Pythagoreismus — 483; ob altitalisches darin? 485.

7. Der Pythagoreismus in Verbindung mit andern Richtungen. Alkmäon, Hippasus, Ekphantus, Epicharmus 488

Alkmäon — 488. Hippasus — 492. Ekphantus — 494. Epicharmus — 495.

III. Die Eleaten 499—621

1. Die Quellen: die Schrift über Melissus, Xenophanes und Gorgias 499

Der erste Abschnitt dieser Schrift — 500. Der zweite Abschnitt handelt von Xenophanes, nicht von Zeno — 501;

Seite

er stellt aber die Lehre des Xenophanes nicht getreu dar — 507. Unächtheit der Schrift — 517. Ursprung derselben — 519.

2. Xenophanes 521

Leben und Schriften — 521. Bestreitung des Volksglaubens — 524; Monotheismus — 526. Einheit alles Seins — 535. Nähere Bestimmung desselben, keine Leugnung des Werdens — 537. Physikalische Annahmen 541. Ethisches — 547. Angebliche Skepsis — 548. Rückblick — 551.

3. Parmenides 553

Verhältniss zu Xenophanes — 553. Leben und Schriften — 554. Das Seiende — 558; Körperlichkeit desselben — 563. Die Vernunfterkenntniss und die Meinung — 565. Das Gebiet der Meinung, die Physik — 566. Das Seiende und das Nichtseiende, das Lichte und das Dunkle — 566. Kosmologie — 572. Anthropologisches — 578. Bedeutung der parmenideischen Physik — 581.

4. Zeno . 584

Leben und Schriften — 585. Verhältniss zu Parmenides — 585. Angebliche Physik — 588. Widerlegung der gewöhnlichen Vorstellung, Dialektik — 589. Beweise gegen die Vielheit — 591; gegen die Bewegung — 596. Bedeutung dieser Beweise — 603.

5. Melissus . 606

Leben und Schriften, Verhältniss zu Parmenides und Zeno — 606. Das Seiende — 607. Gegen die sinnliche Erkenntniss — 617. Physikalische und theologische Sätze — 617.

6. Die geschichtliche Stellung und der Charakter der eleatischen Schule 618

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Einleitung.

Erster Abschnitt.

Ueber die Aufgabe, den Umfang und die Methode der vorliegenden Darstellung.

Der Name der Philosophie ist von den Griechen in sehr verschiedenem Sinn und Umfang gebraucht worden [1]). Ursprünglich bezeichnete er alle Geistesbildung und alles Streben nach Bildung [2]); wie ja auch sein Stammwort „Sophia“ auf jede Kunst und jedes Wissen angewandt wurde [3]). Eine engere Bedeutung scheint er zuerst in der sophistischen Periode erhalten zu haben, als es gewöhnlich wurde, neben den herkömmlichen Erziehungsmitteln und der unmethodischen Uebung des praktischen Lebens ein weiteres Wissen auf dem Wege eines besonderen, kunstmässigen Unterrichts zu suchen [4]). Unter Philosophie versteht man jetzt eine solche Beschäftigung mit geistigen Dingen, welche nicht blos nebenher, als Sache der Unterhaltung, sondern selbständig als Gegenstand einer eigenen ernsthaften

1) M. vgl. zum folgenden die dankenswerthen Nachweisungen von Haym in Ersch und Gruber's Allgem. Encykl. Sect. III. B. 24, S. 3 ff.

2) So sagt b. Herod. I, 30 Krösus zu Solon, er habe gehört, *ὡς φιλοσοφέων γῆν πολλὴν θεωρίης εἵνεκεν ἐπελήλυθας*, und Thuc. II, 40 Perikles in der Grabrede: *φιλοκαλοῦμεν γὰρ μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας.* Derselbe unbestimmte Sprachgebrauch findet sich noch lange auch bei solchen, denen der strengere Begriff der Philosophie nicht unbekannt ist.

3) Vgl. Arist. Eth. N. VI, 7 Anf. und den von ihm angeführten Vers aus dem homerischen Margites. Weiteres S. 964 f. 4. Aufl.

4) Nach einer bekannten Anekdote soll sich zwar schon Pythagoras den Namen eines Philosophen beigelegt haben (s. u.); aber theils ist die Sache sehr unsicher, theils bleibt auch hiebei die unbestimmte Bedeutung des Wortes, wonach es überhaupt alles Streben nach Weisheit bezeichnet.

Thätigkeit betrieben wird; der Umfang | dieses Begriffs ist aber noch nicht auf die philosophische Wissenschaft, in der jetzigen Bedeutung des Wortes, und überhaupt nicht auf die Wissenschaft beschränkt, für die vielmehr andere Benennungen gebräuchlicher sind: philosophiren heisst so viel als studiren, irgend eine theoretische Thätigkeit treiben [1]), die Philosophen im engeren Sinne dagegen werden bis auf Sokrates herab in der Regel als Weise oder Sophisten [2]), und näher als Naturforscher [3]) bezeichnet. Ein bestimmterer Sprachgebrauch findet sich erst bei Plato. Er nennt denjenigen einen Philosophen, welcher sich in seinem Denken und Thun auf das Wesen und nicht auf den Schein richtet, die Philosophie ist ihm Erhebung des Geistes zu dem wahrhaft Wirklichen, wissenschaftliche Erkenntniss und sittliche Darstellung der Idee. Aristoteles begrenzt das Gebiet der Philosophie noch genauer, indem er die praktische Thätigkeit von ihr ausschliesst; doch schwankt auch er zwischen einer weiteren und einer engeren Bedeutung: nach jener wird es für jede wissenschaftliche Untersuchung und Erkenntniss, nach dieser nur für die Untersuchungen über die letzten Gründe, die sogenannte „erste Philosophie", gesetzt. Kaum ist aber hiemit der Anfang zu einer schärferen Begriffsbestimmung gemacht, so wird sie auch sofort wieder verlassen, indem die Philosophie in den nacharistotelischen Schulen theils einseitig praktisch als Uebung der Weisheit, als Mittel zur Glückseligkeit, als Lebensweisheit definirt, theils auch von den

1) Diesen Sinn hat der Ausdruck z. B. bei Xenophon Mem. IV, 2, 23, denn die „Philosophie" des Euthydem besteht nach § 1 darin, dass er Schriften der Dichter und Sophisten studirt, ähnlich Symp. 1, 5, wo Sokrates sich selbst als *αὐτουργὸς τῆς φιλοσοφίας* mit Kallias, dem Schüler der Sophisten, vergleicht; auch Cyrop. VI, 1, 41 heisst *φιλοσοφεῖν* allgemein: grübeln, studiren. Den gleichen Sprachgebrauch treffen wir bei Isokrates, wenn er seine eigene Thätigkeit *τὴν περὶ τοὺς λόγους φιλοσοφίαν* (Paneg. 10, 6) oder auch schlechtweg *φιλοσοφία, φιλοσοφεῖν* (Panath. 9, 11. 19. *π. ἀντιδόσ.* 181—186. 271. 285 u. ö.) nennt. Selbst Plato gebraucht das Wort in dieser weiteren Bedeutung Gorg. 484 C. 485 A ff. Prot. 335 D. Lys. 213 D vgl. Menex. Anf.

2) Dieser Name wird z. B. den sieben Weisen, dem Solon, Pythagoras, Sokrates, auch den vorsokratischen Naturphilosophen beigelegt, s. u. a. a. O.

3) *Φυσικοί, φυσιολόγοι*, bekanntlich der stehende Name, besonders für die Philosophen der jonischen und der verwandten Schulen.

empirischen Wissenschaften zu wenig unterschieden, und wohl auch geradezu mit der Gelehrsamkeit | verwechselt wird. Neben der gelehrten Richtung der peripatetischen Schule und des ganzen alexandrinischen Zeitalters begünstigte besonders der Stoicismus diese Verwechslung, nachdem er seit Chrysippus Fächer, wie die Grammatik, die Musik u. s. w. in den Kreis seiner Untersuchungen aufgenommen hatte; schon seine Definition der Philosophie als der Wissenschaft von göttlichen und menschlichen Dingen musste eine schärfere Abgrenzung ihres Umfangs erschweren [1]). Seit vollends jene Vermengung der Wissenschaft mit Mythologie und theologischer Poësie um sich griff, durch welche die Grenzen dieser Gebiete in immer steigendem Masse verrückt wurden, verlor der Begriff der Philosophie bald alle Bestimmtheit; und wenn die Neuplatoniker in einem Linus und Orpheus die ältesten Philosophen, in den chaldäischen Orakeln die Urkunde der höchsten Weisheit, in den Weihen, in der Ascese, in dem theurgischen Aberglauben ihrer Schule die wahre Philosophie zu finden wussten, so mochten christliche Theologen mit demselben Rechte das Mönchsleben als die christliche Philosophie preisen, und den mancherlei Mönchssekten, bis auf die Herden weidender *Βοσκοὶ* herab, einen Namen beilegen, den Plato und Aristoteles für die höchste Thätigkeit des denkenden Geistes ausgeprägt hatten [2]).

Es ist aber nicht blos der Name, der uns eine scharfe Begrenzung und eine feste Gleichmässigkeit seiner Bedeutung vermissen lässt; wie vielmehr die Unbestimmtheit des Sprach-

1) Unter Berufung auf diese Definition erklärt z. B. Strabo am Anfang seines Werkes die Geographie für einen wesentlichen Bestandtheil der Philosophie, denn die Polymathie sei Sache des Philosophen. Die weiteren Belege für das obige werden im Verlauf dieser Schrift gegeben werden; vgl. das Register unter „Philosophie".

2) *Φιλοσοφεῖν* und *φιλοσοφία* ist in dieser Zeit die gewöhnliche Bezeichnung des ascetischen Lebens und seiner verschiedenen Formen, so dass z. B. in dem oben berührten Fall Sozomenus h. eccl. VI, 33 seinen Bericht über die Boskoi mit den Worten schliesst: *καὶ οἱ μὲν ὧδε ἐφιλοσόφουν.* Auch das Christenthum überhaupt heisst nicht selten *φιλοσοφία*: so nennt Melito b. Euseb. K. G. IV, 26, 7 die jüdisch-christliche Religion *ἡ καθ' ἡμᾶς φιλοσοφία.* Aehnlich wird bei Philo qu. omn. pr. lib. 887 C. D. v. contempl. 893 D die essenisch-therapeutische Theologie und ihre allegorische Schrifterklärung als *φιλοσοφεῖν, πάτριος φιλοσοφία* bezeichnet.

gebrauchs immer auf eine Unsicherheit in der Sache zurückweist, so finden wir es auch hier. Der Name der Philosophie fixirt sich nur allmählich, aber auch die Philosophie selbst ist nur allmählich | als eine besondere Form des geistigen Lebens hervorgetreten; jener Name schwankt zwischen einer engeren und einer weiteren Bedeutung, aber in demselben Grade schwankt auch die Philosophie zwischen der Beschränkung auf ein bestimmtes wissenschaftliches Gebiet und der Vermischung mit mancherlei fremdartigen Bestandtheilen. Die vorsokratische Philosophie ist noch theilweise mit mythologischen Anschauungen verwachsen, selbst für Plato ist der Mythus noch Bedürfniss, und seit dem Auftreten des Neupythagoreismus hat die polytheistische Theologie einen solchen Einfluss auf die Philosophie gewonnen, dass diese am Ende kaum noch etwas anderes sein will, als die Auslegerin der theologischen Ueberlieferungen. Mit der wissenschaftlichen Untersuchung haben sich ferner bei den Pythagoreern, bei den Sophisten, bei Sokrates, bei den Cynikern und den Cyrenaikern praktische Bestrebungen verknüpft, die jene Männer selbst von ihrer Wissenschaft nicht unterscheiden; Plato rechnet das sittliche Handeln ebensosehr zur Philosophie, wie das Wissen, und in der nacharistotelischen Zeit wird die Philosophie sogar einseitig unter den praktischen Gesichtspunkt gestellt, und aus diesem Grunde mit der sittlichen Bildung und der wahren Religion identificirt. Endlich haben sich auch die übrigen wissenschaftlichen Fächer bei den Griechen nur allmählich und immer nur unvollständig von der Philosophie geschieden; diese ist nicht blos der Einheitspunkt, in dem alle wissenschaftliche Bestrebungen zusammenlaufen, sondern sie ist ursprünglich das Ganze, das sie alle in sich begreift; der eigenthümliche Formsinn des Griechen lässt ihn bei der vereinzelten Betrachtung der Dinge nicht stehen bleiben, zugleich sind auch seine Kenntnisse ursprünglich so dürftig, dass sie ihn ungleich weniger, als uns, beim besonderen festhalten; so richtet sich denn sein Blick von Anfang an auf die Gesammtheit der Dinge, und erst nach und nach haben sich aus dieser Gesammtwissenschaft die besonderen Wissenschaften abgezweigt. Noch Plato kennt neben den praktischen und mechanischen Künsten als Wissenschaften

im eigentlichen Sinn nur die Philosophie und die verschiedenen Zweige der | Mathematik, und für diese selbst verlangt er eine Behandlung, wodurch sie zu einem Theil der Philosophie würden; und Aristoteles rechnet seine naturwissenschaftlichen Untersuchungen, so tief sie in die umfassendste Einzelbeobachtung eingehen, und ebenso die Mathematik mit zur Philosophie.· Erst in der alexandrinischen Periode sind die besonderen Wissenschaften zu selbständiger Ausbildung gelangt; aber doch sehen wir nicht blos in der peripatetischen, sondern auch in der stoischen Schule eine grosse Masse von gelehrten Kenntnissen und empirischen Wahrnehmungen auf eine oft störende Weise in die philosophischen Untersuchungen verflochten. Der Eklekticismus der römischen Zeit beschränkt zwar sein wissenschaftliches Interesse auf die praktisch wichtigen Fragen, zehrt aber in ihrer Behandlung ebenso, wie der spätere Skepticismus, von der gelehrten Ueberlieferung; und wenn sich der Stifter des Neuplatonismus strenger auf die philosophische Untersuchung als solche beschränkte, so liess sich dagegen seine Schule durch ihre Anlehnung an die Auktoritäten der Vorzeit zu einer förmlichen Ueberladung mit gelehrtem Ballast verleiten.

Wollten wir nun alles, was bei den Griechen Philosophie genannt wird, oder in philosophischen Schriften vorkommt, in die Geschichte der griechischen Philosophie aufnehmen, alles dagegen, was nicht ausdrücklich jenen Namen führt, von ihr ausschliessen, so würden wir die Grenzen unserer Darstellung offenbar theils zu eng, theils und besonders viel zu weit ziehen. Soll umgekehrt das Philosophische, gleichviel, ob es so heisst, oder nicht, für sich dargestellt werden, so fragt es sich nach den Merkmalen, woran es zu erkennen, und von dem nichtphilosophischen zu unterscheiden ist. Es liegt am Tage, dass diese Merkmale nur im Begriff der Philosophie gesucht werden können. Nun ändert sich freilich dieser Begriff zugleich mit dem philosophischen Standpunkt der Einzelnen und ganzer Zeiten, und in demselben Mass scheint sich auch der Umfang dessen, was die Geschichte der Philosophie in ihren Kreis zieht, verändern zu müssen. Diess liegt jedoch in der Natur der Sache, und lässt sich in keinem Fall vermeiden, am wenigsten

dadurch, dass man statt fester Begriffe von unklaren Eindrücken und unbestimmten, vielleicht widersprechenden Vorstellungen ausgeht, dass man es einem dunkeln historischen Takt überlässt, wie viel jeder in seine Darstellung aufnehmen oder von ihr ausschliessen will; denn wenn die philosophischen Begriffe | wechseln, so wechseln die subjektiven Eindrücke noch viel mehr, und was bei einem so unsichern Verfahren am Ende allein noch übrig bleibt, sich an das gelehrte Herkommen zu halten, damit ist wissenschaftlich nichts gebessert. Aus jenem Einwurf folgt daher nur so viel, dass wir unserer Darstellung eine möglichst richtige und erschöpfende Ansicht vom Wesen der Philosophie zu Grunde legen sollen. Diese lässt sich nun allerdings nur innerhalb der philosophischen Wissenschaft selbst finden. Hier können nur die Ergebnisse einer hierauf gerichteten Untersuchung angegeben werden. Ich betrachte demnach die Philosophie zunächst als eine rein theoretische Thätigkeit, d. h. als eine solche, bei der es sich nur um das Erkennen handelt, und ich schliesse aus diesem Gesichtspunkt alle praktischen oder künstlerischen Bestrebungen als solche, und abgesehen von ihrem Zusammenhang mit einer bestimmten theoretischen Weltansicht, von dem Begriff und der Geschichte der Philosophie aus. Ich bestimme sie sodann näher als Wissenschaft, ich sehe in ihr nicht blos überhaupt ein Denken, sondern genauer ein methodisches Denken, d. h. ein solches, das sich eine vernunftmässige Erkenntniss der Dinge mit Bewusstsein zum Zweck setzt, und ich unterscheide sie durch dieses Merkmal ebenso von der unwissenschaftlichen Reflexion des täglichen Lebens, wie von der religiösen und dichterischen Weltbetrachtung. Ich finde endlich ihren Unterschied von den andern Wissenschaften darin, dass diese alle auf die Erforschung eines besonderen Gebietes ausgehen, während die Philosophie die Gesammtheit des Seienden als | Ganzes in's Auge fasst, das Einzelne in seiner Beziehung zum Ganzen und aus den Gesetzen des Ganzen zu erkennen, und so einen Zusammenhang alles Wissens zu gewinnen strebt. So weit daher dieses Bestreben nachzuweisen ist, so weit und nicht weiter glaube ich die Grenzen ausdehnen zu sollen, innerhalb deren sich die Geschichte der Philosophie zu bewegen hat. Dass dasselbe

nicht gleich von Anfang an rein auftrat, und dass es vielfach mit anderweitigen Elementen vermischt war, ist bereits bemerkt worden und kann nicht befremden. Diess wird uns aber nicht abhalten dürfen, aus dem Ganzen des griechischen Geisteslebens das, was den Charakter der Philosophie trägt, herauszuheben, und für sich in seiner geschichtlichen Erscheinung zu betrachten. Nur dann kämen wir in Gefahr, durch eine solche Beschränkung den wirklichen geschichtlichen Zusammenhang zu zerreissen, wenn wir die vielfache Verschlingung des philosophischen mit nicht-philosophischem, die Allmählichkeit der Entwicklung, wodurch sich die Wissenschaft zu selbständigem Dasein herausarbeitete, die Eigenthümlichkeit des späteren Synkretismus, die Bedeutung der Philosophie für die allgemeine Bildung und ihre Abhängigkeit von den allgemeinen Zuständen ausser Acht liessen. Wird dagegen unter Berücksichtigung dieser Umstände zwischen dem philosophischen Gehalt und dem Beiwerk der Systeme unterschieden, und die Bedeutung des einzelnen für die Entwicklung des philosophischen Gedankens an dem strengen Begriff der Philosophie gemessen, so wird diess den Anforderungen der geschichtlichen Vollständigkeit und der wissenschaftlichen Genauigkeit gleichsehr entsprechen.

Ist hiemit der Gegenstand unserer Darstellung nach der einen Seite bezeichnet, und die Philosophie der Griechen von den mit ihr verwandten und zusammenhängenden Erscheinungen unterschieden, so fragt es sich weiter, wie weit wir den Begriff der griechischen Philosophie ausdehnen, ob wir das Griechische nur bei den Mitgliedern des hellenischen Volkes oder ob wir es in dem ganzen hellenischen Bildungsgebiet suchen, und wie wir die Grenzen des letzteren bestimmen sollen. Diess ist nun allerdings mehr oder weniger willkürlich, und man könnte es an sich nicht für unzulässig erklären, die Geschichte der griechischen Wissenschaft | bei ihrem Uebergang in die römische und in die orientalische Welt abzubrechen, oder andererseits ihre Nachwirkung bis auf unsere Zeit herab zu verfolgen. Aber das natürlichste scheint doch, die Philosophie so lange eine griechische zu nennen, als das hellenische in ihr über das fremde im Uebergewicht ist,

sobald sich dagegen dieses Verhältniss umkehrt, auf jenen Namen zu verzichten. Und da nun das erstere nicht allein in der römisch-griechischen Philosophie, sondern auch bei den Neuplatonikern und ihren Vorgängern noch der Fall ist, da selbst die jüdisch-alexandrinische Schule mit der gleichzeitigen griechischen Philosophie noch in einer viel näheren Verwandtschaft steht, und viel stärker in ihre Entwicklung eingegriffen hat, als irgend eine Erscheinung aus der christlichen Welt, so nehme ich diese noch in den Kreis der gegenwärtigen Darstellung auf; dagegen schliesse ich die christliche Spekulation der ersten Jahrhunderte von ihr aus; denn in dieser sehen wir die hellenische Wissenschaft von einem neuen Princip überwältigt, an das sie fortan ihre selbständige Bedeutung verloren hat.

Die wissenschaftliche Bearbeitung dieses Geschichtstoffs hat natürlich denselben Gesetzen zu folgen, wie die Geschichtschreibung überhaupt. Unsere Aufgabe ist die Ausmittlung und Darstellung dessen, was geschehen ist; seine philosophische Construction wäre nicht Sache des Geschichtschreibers, selbst wenn sie an sich möglich wäre. Sie ist aber auch nicht möglich, aus einem doppelten Grunde. Denn einmal wird niemand jemals einen so erschöpfenden Begriff der Menschheit besitzen, alle Bedingungen ihrer geschichtlichen Entwicklung so genau kennen, und alle ihre zahllosen Combinationen so erschöpfend zu berechnen im Stande sein, dass sich das besondere ihrer empirischen Zustände und die zeitliche Veränderung dieser Zustände daraus ableiten liesse; und sodann ist der geschichtliche Verlauf an sich selbst nicht so beschaffen, dass er Gegenstand einer apriorischen Construction sein könnte. Denn die Geschichte ist wesentlich das Ergebniss aus der freien Thätigkeit der Einzelnen, und so gewiss auch in dieser Thätigkeit selbst ein allgemeines Gesetz waltet und sich durch sie vollbringt, so ist doch keines von ihren Werken, und auch die bedeutendsten Erscheinungen der Geschichte sind nicht vollständig, nach allen ihren einzelnen Zügen, aus einer apriorischen Nothwendigkeit zu erklären; die Individuen wirken zunächst mit all der Zufälligkeit, | welche das Erbtheil des endlichen Willens und Verstandes ist, und wenn sich aus dem Zusammentreffen, dem Kampf und der Reibung dieser Einzelwirkungen am Ende allerdings ein gesetzmässiger Gesammt-

verlauf herstellt, so ist doch nicht blos das Einzelne dieses Verlaufes, sondern auch das Ganze, auf keinem Punkt schlechthin nothwendig, sondern nothwendig ist alles nur soweit es zu dem allgemeinen Gange, gleichsam dem logischen Gerippe der Geschichte gehört, in seiner zeitlichen Erscheinung dagegen ist alles mehr oder weniger zufällig. Selbst in der Betrachtung lässt sich beides nie völlig sondern, so eng ist es in einander verwachsen: das nothwendige vollzieht sich durch eine Menge von Vermittlungen, deren jede auch anders gedacht werden könnte, andererseits kann aber in den scheinbar zufälligsten Vorstellungen und Handlungen der geübtere Blick den rothen Faden der geschichtlichen Nothwendigkeit erkennen, und aus dem willkürlichen Thun derer, welche vor hundert oder vor tausend Jahren lebten, können sich Zustände entwickelt haben, die auf uns mit der Macht einer geschichtlichen Nothwendigkeit wirken[1]). Das Gebiet der Geschichte ist daher seiner Natur nach von dem der Philosophie verschieden. Die Philosophie soll das Wesen der Dinge und die allgemeinen Gesetze des Geschehens erforschen, die Geschichte soll bestimmte, in einer gewissen Zeit gegebene Erscheinungen darstellen und aus ihren empirischen Bedingungen erklären. Jede von beiden bedarf der andern, aber keine kann durch die andere verdrängt oder ersetzt werden, und auch die Geschichte der Philosophie kann von einem Verfahren, das nur innerhalb des philosophischen Systems (und auch hier nur unter grossen Einschränkungen) anwendbar ist, keinen Gebrauch machen. Wird gar behauptet, die geschichtliche Aufeinanderfolge der philosophischen Systeme sei dieselbe, wie die logische Aufeinanderfolge der Begriffe, die ihre Grundbestimmung ausmachen[2]), so sind hiebei zwei sehr verschiedene Dinge ver- | wechselt. Die Logik, so wie ihr Begriff von Hegel gefasst

1) Eine genauere Erörterung dieser Fragen, die ich in ihren leitenden Gedanken noch immer vertreten kann, findet sich in meinen Theol. Jahrb. V, 384 ff. VI, 28 ff. 191 ff. (1846 f.); vgl. besonders VI, 220 ff. 253 ff.

2) Hegel Gesch. der Phil. I, 43. Monrad, *De vi logica rationis in describenda philos. hist.* (Christiania 1860) — letzterer gegen die Einwendungen, mit welchen ich (zuerst Jahrb. d. Gegenw. 1843, 209 f.) und Schwegler (Gesch. d. Phil. 2 f.) Hegel entgegengetreten waren.

wird, hat die reinen Gedankenbestimmungen als solche darzustellen, die Geschichte der Philosophie die zeitliche Entwicklung des menschlichen Denkens. Sollte der Gang der einen mit dem der anderen zusammenfallen, so würde diess voraussetzen, dass logische, oder genauer ontologische Bestimmungen den wesentlichen Inhalt aller philosophischen Systeme bilden, und dass diese Bestimmungen im Laufe der Geschichte von demselben Ausgangspunkt aus und in derselben Reihenfolge gewonnnen werden, wie in der logischen Construction der reinen Begriffe. Allein diess ist nicht der Fall. Die Philosophie ist nicht blos Logik oder Ontologie, sondern ihren Gegenstand bildet das Wirkliche überhaupt. Die philosophischen Systeme zeigen uns die Gesammtheit der bis jetzt angestellten Versuche, eine wissenschaftliche Weltansicht zu gewinnen; ihr Inhalt lässt sich daher nicht auf blos logische Kategorieen zurückführen, ohne ihn seiner Eigenthümlichkeit zu entkleiden und in's Allgemeine zu verflüchtigen. Während ferner die spekulative Logik mit den abstraktesten Begriffen anfängt, um von hier aus zu konkreteren Bestimmungen zu gelangen, beginnt die geschichtliche Entwicklung des philosophischen Denkens mit der Betrachtung des Konkreten, zunächst der äusseren Natur, weiterhin auch des Menschen, und sie führt nur allmählich zu den logischen und metaphysischen Abstraktionen. Auch das Gesetz der Entwicklung ist aber in der Logik ein anderes, als in der Geschichte. Dort handelt es sich blos um das innere Verhältniss der Begriffe, an ein Zeitverhältniss ist dabei nicht zu denken; hier um die im Laufe der Zeit sich vollziehenden Veränderungen in den Vorstellungen der Menschen. Der Fortgang von dem früheren zum späteren richtet sich daher dort ausschliesslich nach logischen Gesichtspunkten: an jede Bestimmung schliesst sich zunächst diejenige an, welche sich durch richtiges Denken aus ihr ableiten lässt. | Hier dagegen richtet er sich nach psychologischen Motiven: jeder Philosoph macht aus der von seinen Vorgängern ererbten, jede Zeit aus der ihr überlieferten Lehre, was sie nach *ihrem* Verständniss derselben, nach ihrer Denkweise, ihren Erfahrungen, Kenntnissen, Bedürfnissen und wissenschaftlichen Hülfsmitteln daraus zu machen wissen; diess kann aber

möglicherweise etwas ganz anderes sein, als was wir auf unserem Standpunkt daraus machen würden. Die logische Consequenz kann den geschichtlichen Fortschritt der Philosophie doch immer nur in dem Masse beherrschen, in dem sie von den Philosophen erkannt, und die Nothwendigkeit, ihr zu folgen, anerkannt wird; wie es sich aber damit verhält, diess hängt von allen den Umständen ab, durch welche die wissenschaftlichen Ueberzeugungen bedingt sind: neben dem, was sich aus der früheren Philosophie direkt oder indirekt, auf dem Wege der Folgerung oder auf dem der Bestreitung, ableiten lässt, üben auch die Zustände und Bedürfnisse des praktischen Lebens, die religiösen Interessen, der Stand des empirischen Wissens und der allgemeinen Bildung hier einen nicht selten entscheidenden Einfluss aus. Nicht alle Systeme lassen sich als blosse Consequenzen der ihnen zunächst vorangehenden betrachten, und kein System, das überhaupt eigenthümliche Gedanken bringt, ist in seiner Entstehung und seinem Inhalt hierauf beschränkt; sondern gerade das neue in ihnen wird dadurch gefunden, dass neue Erfahrungen gemacht werden, oder dass den schon gemachten neue Gesichtspunkte abgewonnen werden, diesem oder jenem Moment eine andere Bedeutung, als bisher, eingeräumt wird. Weit entfernt daher, dem hegel'schen Satz beizutreten, müssen wir vielmehr behaupten, kein philosophisches System sei so beschaffen, dass sich sein Princip durch einen rein logischen Begriff ausdrücken liesse, und keines habe sich nur nach dem Gesetze des logischen Fortschritts aus den früheren herausgebildet. Und der Augenschein zeigt ja auch, dass es ganz unmöglich ist, die Reihenfolge der hegel'schen, oder irgend einer andern spekulativen Logik in derjenigen der philosophischen Systeme auch nur annäherungsweise aufzuzeigen, wenn man nicht aus den letzteren etwas ganz anderes machen will, als sie in Wirklichkeit sind. Dieser Versuch | ist daher im Grundsatz wie in der Ausführung verfehlt, und das Berechtigte an demselben ist nur die Ueberzeugung von der inneren Gesetzmässigkeit der geschichtlichen Entwicklung.

Auf diese braucht nämlich die Geschichte der Philosophie desshalb nicht zu verzichten, und wir brauchen uns nicht auf

die gelehrte Sammlung und die kritische Sichtung der Ueberlieferungen, oder auf jenen unzureichenden Pragmatismus zu beschränken, der das Einzelne aus einzelnen Persönlichkeiten, Umständen und Einflüssen erklärt, das Ganze als solches dagegen unerklärt lässt. Die Grundlage unserer Darstellung muss allerdings die geschichtliche Ueberlieferung bilden, und alles, was in sie aufgenommen werden soll, muss entweder unmittelbar in der Ueberlieferung enthalten, oder durch sichere Schlüsse aus ihr abgeleitet sein. Aber schon die Feststellung der Thatsachen ist nicht möglich, so lange wir sie vereinzelt betrachten. Die Ueberlieferung ist nicht die Thatsache selbst; ihre Glaubwürdigkeit zu prüfen, ihre Widersprüche zu lösen, ihre Lücken zu ergänzen wird uns nicht gelingen, wenn wir nicht den Zusammenhang der einzelnen Thatsachen, die Verkettung der Ursachen und Wirkungen, die Stellung des Einzelnen im Ganzen in's Auge fassen. Noch weniger ist es möglich, die Thatsachen ausser diesem Zusammenhang zu verstehen, ihr Wesen und ihre geschichtliche Bedeutung zu erkennen. Wo vollends wissenschaftliche Systeme, nicht blos einzelne Meinungen oder Ereignisse den Stoff der Darstellung bilden, da ist die Zusammenfassung des Einzelnen zum Ganzen durch die Natur des Gegenstandes noch unverkennbarer, als in anderen Fällen, gefordert, und diese Forderung wiederholt sich so lange, bis alles Einzelne, was uns durch die Ueberlieferung bekannt ist, oder aus ihr erschlossen wird, in Einen grossen Zusammenhang eingereiht ist[1]).

Den ersten Einheitspunkt bilden die Individuen. Jede philosophische Ansicht ist zunächst der Gedanke dieses bestimmten Menschen, sie ist aus diesem Grunde zunächst aus seiner Denkweise und aus den Umständen, unter denen sich diese gebildet hat, zu begreifen. Unsere erste Aufgabe wird daher nach dieser Seite hin die sein, die Ansichten jedes Philosophen zu einem Gesammtbild zu verknüpfen, ihren Zusammenhang mit seiner philosophischen Eigenthümlichkeit nachzuweisen, die

1) Man vgl. hierüber und zum Folgenden meine Bemerkungen Archiv f. Gesch. d. Phil. I, 1 ff. Grundriss d. Gesch. d. griech. Phil. 1 ff.

Ursachen und Einflüsse, | durch die ihre Entstehung bedingt war, aufzusuchen. D. h. es soll das Princip jedes Systems ausgemittelt und genetisch erklärt, und das System selbst soll in seinem Hervorgang aus dem Princip begriffen werden; denn das Princip eines Systems ist der Gedanke, welcher die philosophische Eigenthümlichkeit seines Urhebers am schärfsten und ursprünglichsten darstellt, welcher für alle seine Annahmen den verknüpfenden Mittelpunkt bildet. Dass sich nicht alles einzelne in einem System aus seinem Princip erklären lässt; dass nicht alles Wissen, das einem Philosophen zu Gebote steht, nicht alle Ueberzeugungen, welche sich ihm, oft lange vor seinen wissenschaftlichen Gedanken, gebildet haben, nicht alle Begriffe, die er aus den mannigfaltigsten Erfahrungen abgeleitet hat, von ihm selbst mit seinen philosophischen Grundsätzen in einen inneren Zusammenhang gebracht sind; dass immer auch zufällige Einflüsse, willkürliche Einfälle, Irrthümer und Denkfehler mitunterlaufen; dass endlich die Lückenhaftigkeit der Urkunden und Berichte häufig nicht gestattet, den ursprünglichen Zusammenhang einer Lehre mit voller Sicherheit zu bestimmen, diess liegt in der Natur der Sache, aber unsere Aufgabe ist wenigstens so weit festzuhalten, als die Mittel zu ihrer Lösung gegeben sind.

Der Einzelne steht aber mit seiner Vorstellungsweise nicht allein, sondern andere schliessen sich an ihn an, und er schliesst sich an andere an, andere treten ihm, und er tritt andern entgegen, es bilden sich philosophische Schulen, die in verschiedenartigen Verhältnissen der Abhängigkeit, der Uebereinstimmung und des Widerspruchs stehen. Indem die Geschichte der Philosophie diese Verhältnisse verfolgt, vertheilen sich ihr die Gestalten, mit denen sie es zu thun hat, in grössere Gruppen; es zeigt sich, dass der Einzelne nur in diesem bestimmten Zusammenhang mit andern das geworden ist und gewirkt hat, was er war und wirkte, und es entsteht die Aufgabe, seine Eigenthümlichkeit und Bedeutung eben hieraus zu erklären. Auch diese Erklärung wird nicht in jeder Beziehung ausreichen, weil eben jeder neben dem gemeinsamen auch viel eigenthümliches hat, die Arbeit seiner Vorgänger nicht blos fortsetzt, sondern zu ihren Ergebnissen auch neues hinzufügt,

oder mit ihnen in Widerspruch tritt. Aber je bedeutender eine Persönlichkeit ist, | und je weiter ihre geschichtliche Wirkung sich erstreckt, um so mehr wird ihre individuelle Besonderheit auch da, wo sie neue Wege eröffnet, hinter eine durchgreifendere Nothwendigkeit zurücktreten; denn die geschichtliche Bedeutung des Einzelnen beruht eben darauf, dass er das leistet, was durch ein allgemeineres Bedürfniss gefordert ist, und nur soweit dieses der Fall ist, geht sein Werk in den allgemeinen Besitz über. Das blos individuelle am Menschen ist auch das vergängliche, eine bleibende und in's grosse gehende Wirkung hat der Einzelne nur dann, wenn er sich mit seiner Persönlichkeit in den Dienst des Allgemeinen begibt und mit seiner besonderen Thätigkeit einen Theil der gemeinsamen Arbeit verrichtet.

Gilt diess aber nur vom Verhältniss der Einzelnen zu den Kreisen, denen sie zunächst angehören, und nicht ebenso auch vom Verhältniss der letzteren zu den grösseren Ganzen, von denen sie ihrerseits umfasst sind? Jedem Volk und überhaupt jedem geschichtlich zusammengehörigen Theile der Menschheit ist die Richtung und das Mass seines geistigen Lebens theils durch die ursprünglichen Eigenthümlichkeiten seiner Mitglieder, theils durch die physischen und geschichtlichen Verhältnisse vorgezeichnet, die seine Entwicklung bestimmen. Kein Einzelner kann sich diesem gemeinsamen Charakter entziehen, auch wenn er es wollte, und wer zu einem geschichtlich bedeutenden Wirken berufen ist, der wird es nicht wollen; denn nur an dem Ganzen, dessen Glied er ist, hat er den Boden für seine Wirksamkeit, und nur aus diesem Ganzen fliesst ihm durch zahllose Kanäle, meist unbemerkt, der Nahrungsstoff zu, durch dessen freie Verarbeitung seine eigene geistige Persönlichkeit sich bildet und erhält. Aus demselben Grunde sind aber auch alle von der Vergangenheit abhängig. Jeder ist ein Kind seiner Zeit so gut wie seines Volkes, und so wenig er in's grosse wirken wird, wenn er nicht im Geiste des Ganzen wirkt, dem er angehört, ebensowenig wird er es, wenn er nicht auf dem Grunde der bisherigen geschichtlichen Errungenschaft steht. Wenn daher der geistige Besitz der Menschheit als das Werk freithätiger Wesen einer be-

ständigen Veränderung unterworfen | ist, so ist diese Veränderung nothwendig eine stetige, und das gleiche Gesetz der geschichtlichen Stetigkeit gilt auch von jedem kleineren Kreise, soweit er nicht durch äussere Einflüsse in seiner natürlichen Entwicklung gestört wird. Und da nun hiebei jeder Zeit die Bildung und Erfahrung der früheren zugutekommt, so wird die geschichtliche Entwicklung der Menschheit im ganzen und grossen eine Entwicklung zu immer höherer Bildung, ein Fortschritt sein; einzelne Völker jedoch und ganze Völkermassen können trotzdem durch äussere Stürme oder durch innere Erschöpfung in niedrigere Bildungszustände zurückgeworfen werden, wichtige Seiten des menschlichen Geisteslebens können lange Zeit brach liegen, der Fortschritt selbst kann sich zunächst auf indirektem Wege, durch die Auflösung einer unvollkommeneren Bildungsweise, vollziehen. Der geschichtliche Fortschritt besteht daher zunächst nur in der folgerichtigen Entwicklung der Eigenschaften und Zustände, die in der Eigenthümlichkeit und den Verhältnissen eines Volks oder Bildungskreises ursprünglich angelegt sind; diese Entwicklung ist aber im einzelnen Fall nicht nothwendig eine Verbesserung, sondern es können auch Störungen und Zeiten des Verfalls kommen, in denen eine Nation oder eine Bildungsform sich auslebt, und andere Gestalten als Träger der Geschichte, vielleicht mühsam und mit langen Umwegen, sich durcharbeiten. Eine Regel herrscht auch in diesem Fall in der geschichtlichen Entwicklung, sofern ihr Gang im ganzen durch die Natur der Sache bestimmt ist, nur ist jene Regel nicht so einfach, und dieser Gang nicht so geradlinig, wie es uns vielleicht zusagte. Und so wenig die Aufeinanderfolge und der Charakter der geschichtlichen Entwicklungsperioden zufällig ist, ebensowenig ist es die Anzahl und die Beschaffenheit der Entwicklungsreihen, die nebeneinander hergehen. Nicht als ob sie sich a priori, aus dem allgemeinen Begriff des Gebietes, um das es sich handelt, des Staats, der Religion, der Philosophie u. s. f., oder aus der Idee des durch sie zu erreichenden Zieles construiren liesse. Aber für jedes geschichtliche Ganze und für jede seiner Entwicklungsperioden sind durch seinen ursprünglichen Charakter, durch seine Verhältnisse, seine Hülfsmittel und seine geschicht-

liche Stellung die Wege bezeichnet, die sich auf diesem Boden und unter diesen bestimmten Voraussetzungen | betreten lassen; dass sie dann im Verlauf auch wirklich mit verhältnissmässiger Vollständigkeit betreten werden, darüber kann man sich so wenig verwundern, als über das Eintreffen irgend einer andern Wahrscheinlichkeitsrechnung. Denn so zufällige Umstände auch oft der Thätigkeit des Einzelnen ihren Anstoss und ihre Richtung geben, so natürlich und nothwendig ist es, dass unter einer grösseren Anzahl von Menschen eine Mannigfaltigkeit der Anlagen, des Bildungsganges, des Charakters, der Thätigkeiten und Lebensverhältnisse stattfindet, die gross genug ist, um Vertreter der verschiedenen unter den gegebenen Umständen möglichen Richtungen zu erzeugen, dass jede geschichtliche Erscheinung durch Anziehung oder durch Abstossung andere, die ihr zur Ergänzung dienen, hervorruft, dass die mancherlei Anlagen und Kräfte in Thätigkeit gesetzt werden, dass die verschiedenen möglichen Auffassungen einer Frage geltend gemacht, die verschiedenen Wege zur Lösung gegebener Aufgaben versucht werden. Der regelmässige Gang und die organische Gliederung der Geschichte ist, mit Einem Wort, kein apriorisches Postulat, sondern die Natur der geschichtlichen Verhältnisse und die Einrichtung des menschlichen Geistes bringt es mit sich, dass seine Entwicklung, bei aller Zufälligkeit des Einzelnen, doch im grossen und ganzen einem festen Gesetz folgt, und wir brauchen den Boden der Thatsachen nicht zu verlassen, sondern wir dürfen den Thatsachen nur auf den Grund gehen, wir dürfen nur die Schlüsse ziehen, zu denen sie die Prämissen enthalten, um diese Gesetzmässigkeit in einem gegebenen Fall zu erkennen.

Was wir verlangen ist demnach nur die vollständige Durchführung eines rein historischen Verfahrens, wir wollen die Geschichte nicht von oben herab construirt, sondern von unten herauf aus dem gegebenen Material aufgebaut wissen; dazu gehört aber allerdings auch, dass dieses Material nicht im Rohzustande belassen, dass durch eine eindringende geschichtliche Analyse das Wesen und der innere Zusammenhang der Erscheinungen erforscht werde.

Diese Fassung unserer Aufgabe wird nun, wie ich hoffe,

den Bedenken nicht unterliegen, zu welchen die hegel'sche Geschichtsconstruction Anlass gegeben hat. Wenn sie wenigstens richtig verstanden wird, kann sie nie dazu führen, dass den Thatsachen | Gewalt angethan, und die freie Bewegung der Geschichte einem abstrakten Formalismus geopfert wird; denn nur die geschichtlichen Ueberlieferungen und Thatsachen selbst sind es, aus denen wir auf den Zusammenhang des Geschehenen schliessen, nur in dem frei erzeugten soll die geschichtliche Nothwendigkeit aufgesucht werden. Hält man diess für unmöglich, so darf man nur den Begriff der Freiheit genauer untersuchen, um sich zu überzeugen, dass die Freiheit etwas anderes ist, als Willkür und Zufall, dass die freie Thätigkeit des Menschen an dem ursprünglichen Wesen des Geistes und den Gesetzen der menschlichen Natur ihr angeborenes Mass hat, und dass vermöge dieser ihrer innern Gesetzmässigkeit auch das wirklich Zufällige der einzelnen That im Grossen des geschichtlichen Verlaufs sich zur Nothwendigkeit aufhebt. Diesen Gang im einzelnen zu verfolgen, diess gerade ist die Hauptaufgabe der Geschichte.

Ob nun hiefür, sofern es sich um Geschichte der Philosophie handelt, eine eigene philosophische Ueberzeugung nothwendig oder auch nur vortheilhaft sei, diess würde man wohl kaum gefragt haben, wenn man sich nicht durch die Furcht vor einer philosophischen Geschichtsconstruction zum Verkennen dessen hätte verleiten lassen, was zunächst liegt. Sonst wenigstens wird kaum jemand behaupten, dass die Rechtsgeschichte z. B. von dem am richtigsten dargestellt werde, der keine juristische Ansicht, die Staatengeschichte von dem am besten, der für seine Person keinen politischen Standpunkt hat. Es ist schwer zu begreifen, warum es sich mit der Geschichte der Philosophie anders verhalten sollte; wie der Geschichtschreiber die Lehren der Philosophen auch nur verstehen, nach welchem Masstab er ihre Bedeutung beurtheilen, wie er in den innern Zusammenhang der Systeme eindringen, wie er sich ein Urtheil über ihr gegenseitiges Verhältniss bilden soll, wenn ihn nicht feste philosophische Begriffe bei diesem Geschäft leiten. Je entwickelter aber und je übereinstimmender diese Begriffe | sind, um so mehr müssen wir ihm auch ein

bestimmtes System zuschreiben; und da nun doch deutlich entwickelte und widerspruchslose Begriffe dem Geschichtschreiber unstreitig zu wünschen sind, so können wir uns der Folgerung nicht entziehen, dass es nöthig und gut sei, wenn er ein eigenes philosophisches System zur Betrachtung der früheren Philosophie mitbringe. Möglich freilich, dass dieses System zu beschränkt ist, um ihm das Verständniss seiner Vorgänger durchaus zu erschliessen; möglich, dass er es auf die Geschichte in verkehrter Weise anwendet, dass er seine eigene Meinung in die Lehren der Früheren hineinträgt, dass er aus dem System construirt, was er nur mit Hülfe desselben zu verstehen sich bemühen sollte. Nur mache man für diese Fehler der Einzelnen nicht den allgemeinen Grundsatz verantwortlich, und noch weniger hoffe man ihnen dadurch zu entgehen, dass man ohne eine eigene philosophische Ueberzeugung an die Geschichte der Philosophie herantritt. Der menschliche Geist ist nun einmal nicht wie eine unbeschriebene Tafel, und die geschichtlichen Thatsachen spiegeln sich nicht einfach in ihm ab, wie das Lichtbild in der Metallplatte, sondern jede Auffassung eines Gegebenen ist durch selbstthätige Beobachtung, Verknüpfung und Beurtheilung der Thatsachen vermittelt. Die geschichtliche Voraussetzungslosigkeit besteht daher nicht darin, dass man gar keine, sondern darin, dass man die richtigen Voraussetzungen zur Betrachtung des Geschehenen mitbringt. Wer keinen philosophischen Standpunkt hat, ist desshalb doch nicht überhaupt ohne Standpunkt, wer sich über philosophische Fragen keine wissenschaftliche Ueberzeugung gebildet hat, der hat darüber eine unwissenschaftliche Meinung; sollen wir zur Geschichte der Philosophie keine eigene Philosophie mitbringen, so heisst diess, wir sollen für ihre Behandlung den unwissenschaftlichen Vorstellungen vor wissenschaftlichen Begriffen den Vorzug geben. | Nun ist freilich das philosophische System des Geschichtschreibers nie vollendet, sondern es ist selbst etwas, das sich zeitlich fortbildet; und für diese Fortbildung kann ihm gerade die Geschichte seiner Wissenschaft einen grossen Dienst leisten. Wir scheinen so in den Kreis zu gerathen, dass nur der die Geschichte der Philosophie ganz versteht, der die vollendete Philosophie be-

sitzt, und nur der zur wahren Philosophie kommt, den das Verständniss der Geschichte zu ihr hinführt. Dieser Kreis ist auch nie ganz zu durchbrechen: die Geschichte der Philosophie ist die Probe für die Wahrheit der Systeme und ein philosophisches System ist die Bedingung für das Verständniss der Geschichte; je wahrer und umfassender eine Philosophie ist, um so vollständiger wird sie uns die Bedeutung der früheren erkennen lehren, und je unverständlicher uns die Geschichte der Philosophie bleibt, um so mehr Grund haben wir, an der Wahrheit unserer eigenen philosophischen Begriffe zu zweifeln. Was aber hieraus folgt, ist nur dieses, dass wir die wissenschaftliche Arbeit auf dem geschichtlichen so wenig als auf dem philosophischen Gebiete jemals für beendigt halten dürfen. Wie vielmehr überhaupt Philosophie und Erfahrungswissenschaft sich gegenseitig fördern und bedingen, so verhält es sich auch hier: jeder Fortschritt der philosophischen Erkenntniss eröffnet der geschichtlichen Betrachtung neue Gesichtspunkte, erleichtert ihr das Verständniss der früheren Systeme, ihres Zusammenhangs und ihres Verhältnisses; umgekehrt belehrt aber auch jede neugewonnene Einsicht in die Art, wie die Aufgaben der philosophischen Forschung von andern gefasst und gelöst worden sind, in die Gründe, den inneren Zusammenhang und die Consequenzen ihrer Annahmen, uns selbst über die Fragen, deren Beantwortung der Philosophie obliegt, über die verschiedenen Wege, welche sie hiefür einschlagen kann, und über die Erfolge, die sie von jedem derselben zu erwarten hat.

Doch es ist Zeit, unserem Gegenstand selbst näher zu treten. |

Zweiter Abschnitt.

Vom Ursprung der griechischen Philosophie.

1. Die Ableitung der griechischen Philosophie aus orientalischer Spekulation.

Soll die griechische Philosophie aus ihren Entstehungsgründen erklärt werden, so wird es sich zunächst fragen,

welches überhaupt der geschichtliche Zusammenhang war, aus dem sie entsprungen ist; ob sie sich als ein einheimisches Erzeugniss aus dem Geist und den Bildungszuständen des griechischen Volkes entwickelt hat, oder ob sie aus der Fremde auf den hellenischen Boden verpflanzt und unter fremden Einflüssen grossgenährt wurde. Die Griechen selbst waren bekanntlich schon frühe geneigt, den orientalischen Völkern, den einzigen, deren Bildung der ihrigen vorangieng, einen Antheil an der Entstehung ihrer Philosophie zuzuschreiben; doch sind es in der älteren Zeit immer nur einzelne Lehren, die in dieser Weise aus dem Orient hergeleitet werden[1]). Dass die griechische Philosophie im ganzen ebendaher stamme, diess wurde zuerst, so viel uns bekannt ist, nicht von Griechen, sondern von Orientalen behauptet. Die griechisch gebildeten Juden der alexandrinischen Schule suchten durch diese Behauptung die angebliche Uebereinstimmung ihrer Religionsschriften mit den Lehren der Hellenen ihrem Standpunkt und Interesse gemäss zu erklären[2]); und in ähnlicher Weise rühmten sich die ägyptischen Priester, nachdem sie unter den Ptolemäern mit der griechischen Philosophie bekannt geworden waren, der Weisheit, welche nicht blos Propheten und Dichter, sondern auch Philosophen, bei ihnen geholt haben sollten[3]). | Etwas

1) Vgl. was S. 274 ff., 446 ff., 4. Aufl., über Pythagoras, II a, 412 f. über Plato bemerkt ist.

2) Das nähere hierüber Th. III b, 259 f. 346 f.

3) Bei Herodot findet sich noch nichts von einer ägyptischen Abkunft der griechischen Philosophie; dagegen behauptet er allerdings nicht blos von einzelnen griechischen Kulten und Lehren, wie namentlich der Dionysosverehrung und dem Seelenwanderungsglauben (II, 49. 123), dass sie aus Aegypten nach Griechenland verpflanzt seien, sondern er sagt II, 52 auch ganz allgemein: die Pelasger haben anfangs die Götter nur unter diesem allgemeinen Namen verehrt, erst später haben sie die Namen ihrer Götter (mit wenigen, c. 50 aufgezählten Ausnahmen) aus Aegypten erhalten. Dass sich nun diese Behauptung zunächst auf die Aussage der ägyptischen Priester stützt, wird schon durch c. 50 wahrscheinlich; noch bestimmter erhellt es aus c. 54, wo Herodot aus dem Munde dieser Priester eine Erzählung über zwei Frauen mittheilt, die von Phöniciern aus dem ägyptischen Theben entführt, die eine in Hellas, die andere in Libyen die ersten Orakel gestiftet haben — eine offenbar aus der dodonäischen Legende von den zwei Tauben (ebd. c. 55) durch rationalistische Umdeutung gebildete Geschichte, welche aber von den Priestern dem glaubensbereiten Fremdling durch die Ver-

später fand diese Annahme bei den Griechen selbst Eingang: als die griechische Philosophie, an der eigenen Kraft verzweifelnd, von höheren Offenbarungen das Heil zu erwarten, und in den religiösen Ueberlieferungen solche Offenbarungen aufzusuchen begann, da war es natürlich, dass auch für die Lehren der alten Denker der gleiche Ursprung vorausgesetzt wurde; und je weniger sich nun diese Lehren aus der einheimischen Tradition der Griechen erklären liessen, um so eher vermuthete man ihre Quelle bei Völkern, die längst als die Lehrer der Hellenen gepriesen wurden, und von deren Weisheit man sich schon desshalb die höchste Vorstellung bildete, weil alles, was man nicht kennt, die Einbildungskraft zu reizen, und in dem geheimnissvollen Nebel, durch den es ge-

sicherung empfohlen wird, was sie ihm über das Schicksal jener Frauen mittheilen, haben sie durch viele Nachforschungen erkundet; ähnlich wie sie auch II, 119 die Urkundlichkeit ihrer Erdichtungen über Paris und Menelaos versichern. Wie nun hier die Aegypter sich für die Stammväter der griechischen Religion ausgeben, so behaupten sie das gleiche später in Betreff der griechischen Philosophie. So berichtet schon KRANTOR bei PROKL. in Tim. 24 B (vgl. IIa[4], 413), mit Bezug auf den Mythus von den Athenern und Atlantiden: *μαρτυροῦσι δὲ καὶ οἱ προφῆται τῶν Αἰγυπτίων ἐν στήλαις ταῖς ἔτι σωζομέναις ταῦτα γεγράφθαι λέγοντες*, und er gibt uns damit zugleich einen höchst schätzbaren Fingerzeig für die Würdigung derartiger Aussagen; und DIODOR bezeugt I, 96: die ägyptischen Priester erzählen *ἐκ τῶν ἀναγραφῶν τῶν ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις*, dass Orpheus, Musäus, Homer, Lykurg, Solon u. s. w. sie besucht haben; ferner Plato, Pythagoras, Eudoxus, Demokritus, Oenopides aus Chios; wie denn auch Reliquien dieser Männer bei ihnen gezeigt werden. Von den Aegyptern haben dieselben die Lehren, Künste und Einrichtungen entlehnt, welche durch sie zu den Hellenen gekommen seien; so namentlich Pythagoras seine Geometrie, seine Zahlenlehre und den Glauben an Seelenwanderung, Demokrit sein astronomisches Wissen, Lykurg, Plato und Solon ihre Gesetze. Die Beweggründe dieser Erdichtungen liegen am Tage: mit der Nationaleitelkeit des alten Kulturvolks verband sich in diesem Fall zu Herodots Zeit das politische Interesse, sich den Hellenen, auf deren Unterstützung man für die Abschüttlung des persischen Joches angewiesen war, als ihre geistigen Vorfahren, als die Metropole darzustellen, deren sie sich anzunehmen durch verwandtschaftliche Bande verpflichtet seien; seit Alexander der Wunsch, dem herrschenden Volk Achtung und Theilnahme einzuflösen. Geschichtlich angesehen sind die Flunkereien der ägyptischen Priester ungefähr gleich viel werth, als die Versicherung, welche 1. MAKK. 12, 21 sogar einem spartanischen König in den Mund gelegt ist, dass nach dem Zeugniss dortiger Schriften die Spartaner ebenso wie die Juden von Abraham abstammen.

sehen wird, sich weit grösser auszunehmen pflegt, als es in der Wirklichkeit ist. So verbreitete sich seit dem Aufkommen des Neupythagoreismus, hauptsächlich von | Alexandria aus, der Glaube, dass die bedeutendsten unter den alten Philosophen den Unterricht orientalischer Priester und Weisen benützt und ihre eigenthümlichsten Lehren aus dieser Quelle geschöpft haben. Diese Meinung wurde in den folgenden Jahrhunderten immer allgemeiner, und die späteren Neuplatoniker insbesondere trieben sie so auf die Spitze, dass die Philosophen, wie sie sich die Sache vorstellten, kaum noch etwas anderes gewesen wären, als die Verbreiter von Lehren, die in den Ueberlieferungen der asiatischen Völker schon längst fertig vorlagen. Kein Wunder, dass die christlichen Gelehrten bis über die Reformation herab in denselben Ton einstimmten, und weder die jüdischen Behauptungen über die Abhängigkeit der griechischen Philosophie von der alttestamentlichen Religion, noch die Erzählungen in Zweifel zogen, die den alten Philosophen Phönicier und Aegypter, Babylonier, Perser und Inder zu Lehrern gaben[1]). Die neuere Wissenschaft hat die Fabeln der Juden vom Verkehr griechischer Weisen mit Moses und den Propheten längst einstimmig beseitigt; dagegen konnte die Annahme, dass die griechische Philosophie ganz oder theilweise aus dem heidnischen Orient stamme, theils sachlich mehr für sich anführen, theils kam ihr die hohe Meinung von der Weisheit der orientalischen Völker zu statten, welche seit dem allmählichen Bekanntwerden chinesischer, persischer und indischer Religionsurkunden, und seit der Erforschung des ägyptischen Alterthums aufkam, und welche auch durch philosophische Spekulationen über eine Uroffenbarung und ein goldenes Weltalter unterstützt wurde. Eine nüchternere Philosophie freilich wusste sich von der Wahrheit dieser Spekulationen nicht zu überzeugen, und besonnene Geschichtsforscher suchten

1) Unter ihnen giengen wieder die Alexandriner voran. Clemens besonders führt dieses Thema in seinen Stromata mit Vorliebe aus: ihm ist z. B. Plato einfach *ὁ ἐξ Ἑβραίων φιλόσοφος* (Strom. I, 274 B), und die hellenischen Philosophen im allgemeinen haben Theile der Wahrheit von den ebräischen Propheten entlehnt und für ihr Eigenthum ausgegeben (ebd. 312 C. 320 A).

vergebens die Spuren der hohen Bildung, welche die Urzeit unseres Geschlechtes geschmückt haben sollte. So ist denn auch die Bewunderung jener orientalischen Philosophie, von welcher den Griechen, nach der Meinung ihrer enthusiastischen | Verehrer, nur Bruchstücke zugekommen wären, bedeutend herabgestimmt worden, seit wir über ihre wahre Beschaffenheit besser unterrichtet sind; und indem man zugleich von der früheren unkritischen Vermengung verschiedenartiger Denkweisen zurückkam, und jede Vorstellung in ihrer geschichtlichen Bestimmtheit und in ihrem Zusammenhang mit der Eigenthümlichkeit und den Zuständen der Völker zu betrachten sich gewöhnte, so war es natürlich, dass von den Kennern des klassischen Alterthums der Unterschied des Griechischen vom Orientalischen und die Selbständigkeit der griechischen Bildung wieder stärker betont wurde. Doch hat es auch in der neuesten Zeit nicht an solchen gefehlt, die einen entscheidenden Einfluss des Orients auf die älteste griechische Philosophie behauptet haben, und die ganze Frage ist überhaupt noch nicht so völlig erledigt, dass sich die Geschichte der Philosophie ihrer wiederholten Erörterung entziehen dürfte.

Dabei ist aber ein Punkt zu bemerken, dessen Nichtbeachtung nicht selten Verwirrung in diese Untersuchung gebracht hat. Einen Einfluss orientalischer Anschauungen auf die griechische Philosophie kann in gewissem Sinn auch der annehmen, welcher dieselbe für ein rein griechisches Erzeugniss hält. Die Griechen stammen mit den übrigen indogermanischen Völkern aus Asien, und sie müssen aus dieser ihrer ältesten Heimat schon ursprünglich, zugleich mit ihrer Sprache, die allgemeinen Grundlagen ihrer Religion und Sitte mitgebracht haben. Nachdem sie sodann ihre späteren Wohnsitze erreicht hatten, waren sie fortwährend den Einwirkungen ausgesetzt, die von Osten her, theils über Thracien und den Bosporus, theils über das ägäische Meer und seine Inseln an sie gelangten. Die griechische Eigenthümlichkeit steht daher schon in ihrer Entstehung unter dem Einfluss des orientalischen Geistes, und die griechische Religion insbesondere lässt sich nur unter der Voraussetzung begreifen, dass zu dem Glauben der griechischen Urzeit, und in geringerer Ausdehnung sogar noch zu

dem des homerischen Zeitalters, orientalische Kulte und Religionsideen hinzukamen; den jüngsten von diesen eingewanderten Göttern, wie Dionysos, Cybele und der phönicische Herakles, lässt sich ihre auswärtige Abkunft jetzt noch sicher genug nachweisen, wogegen wir uns bei andern, so weit die Untersuchung bis jetzt vorgerückt | ist, mit unbestimmteren Vermuthungen begnügen müssen. Sofern es sich jedoch um den orientalischen Ursprung der griechischen Philosophie handelt, können nur diejenigen Einflüsse in Betracht kommen, welche nicht erst durch die griechische Volksreligion oder überhaupt durch das griechische Wesen in seiner eigenthümlichen Ausbildung vermittelt sind; denn soweit dieses der Fall ist, haben wir die Philosophie der Griechen jedenfalls zunächst als ein Erzeugniss des griechischen Geistes zu betrachten, wie aber dieser selbst sich gebildet hat, diess hat nicht die Geschichte der Philosophie zu untersuchen. Nur soweit sich das Orientalische in seiner Besonderheit neben dem Griechischen erhalten hat, gehört es hieher, und nur wenn wahr wäre, was Röth behauptet[1]), dass die Philosophie nicht aus den Kulturzuständen und dem geistigen Leben der griechischen Völker entsprungen, sondern als etwas ausländisches zu ihnen verpflanzt, der ganze ihr zu Grunde liegende Vorstellungskreis schon ganz fertig aus der Fremde gekommen sei, nur dann könnten wir diese Philosophie schlechtweg aus dem Orient herleiten. Ist sie dagegen zunächst aus dem eigenen Nachdenken der griechischen Philosophen hervorgegangen, so ist sie der Hauptsache nach einheimischen Ursprungs, und die Frage kann bereits nicht mehr die sein, ob sie als Ganzes aus dem Orient kam, sondern es handelt sich nur noch darum, ob überhaupt orientalische Lehren zu ihrer Entstehung mitgewirkt haben, wie weit sich dieser fremde Einfluss erstreckt, und inwiefern sich das eigenthümlich orientalische, in seinem Unterschied vom hellenischen, in ihr noch erkennen lässt. Diese verschiedenen Fälle wurden bisher nicht immer deutlich genug auseinandergehalten, und namentlich die Vertheidiger orientalischer Einflüsse haben es nicht selten versäumt, sich darüber

1) Geschichte unserer abendländischen Philosophie I, 74. 241.

zu erklären, ob das orientalische unmittelbar oder durch Vermittlung der griechischen Religion in die Philosophie kam. Zwischen beidem ist aber kein geringer Unterschied, und nur der erstere Fall ist es, der uns hier beschäftigt[1]).

Man beruft sich nun für die Behauptung, dass die griechische Philosophie ursprünglich aus dem Orient stamme, theils auf die Angaben der Alten, theils auf die innere Verwandtschaft, die | man zwischen griechischen und orientalischen Lehren zu bemerken geglaubt hat. Der erste von diesen Beweisen ist jedoch sehr unzureichend. Die Späteren allerdings, namentlich die Anhänger der neupythagoreischen und neuplatonischen Schule, wissen viel von der Weisheit zu sagen, die einem Thales, Pherecydes und Pythagoras, einem Demokrit und Plato, aus dem Unterricht der ägyptischen Priester, der Chaldäer, der Magier, selbst der Brahmanen zugeflossen sein soll. Allein dieses Zeugniss hätte doch nur dann einen Werth für uns, wenn wir annehmen dürften, dass es sich auf eine zuverlässige, in die Zeit jener Philosophen selbst hinaufreichende Ueberlieferung gründe. Aber wer gibt uns dafür eine Bürgschaft? Die Angaben jener jüngeren Schriftsteller über die alten Philosophen lassen sich selbst dann nur mit Behutsamkeit gebrauchen, wenn sie ihre Gewährsmänner nennen; denn ihr geschichtlicher Sinn und ihr kritischer Blick ist fast ausnahmslos so stumpf, und die dogmatischen Voraussetzungen der späteren Philosophie drängen sich bei ihnen so massenhaft in die Geschichte ein, dass wir nur den wenigsten von ihnen eine treue Berichterstattung aus ihren Quellen, keinem einzigen ein richtiges Urtheil über den Werth und Ursprung dieser Quellen, eine sichere Unterscheidung des ächten und unächten,

1) Ich habe daher auch keinen Anlass, an diesem Ort auf O. Gruppe's (Die griech. Culte und Mythen I. 1887) Vermuthungen über eine umfassende, bis in den Beginn der historischen Zeit fortgehende Uebertragung orientalischer Götterdienste, Mythen und Spekulationen zu den Griechen einzugehen, darf mich vielmehr in dieser Beziehung mit der Verweisung auf Diels Arch. f. Gesch. d. Phil. II, 88 ff. begnügen. Denn aus dem Orient kamen nach Gr. (S. 674 u. ö.) die orientalischen Ideen nur in ihrer religiösen Form, in der sie hauptsächlich in den orphischen Gedichten niedergelegt wurden; dagegen war ihre Befreiung aus dieser Hülle das eigene Werk der griechischen Philosophen.

des fabelhaften und des geschichtlichen zutrauen können. Wo vollends von ihnen ohne bestimmte Nachweisung der Zeugen über Plato oder Pythagoras oder sonst einen der alten Philosophen etwas erzählt wird, was nicht von sonsther bekannt ist, da dürfen wir unbedingt überzeugt sein, dass dieser Erzählung weit in den meisten Fällen weder eine Thatsache noch eine achtungswerthe Ueberlieferung, sondern höchstens ein unverbürgtes Gerücht, noch öfter vielleicht ein Missverständniss, eine pragmatische Vermuthung, eine dogmatische Voraussetzung oder auch eine absichtliche Erdichtung zu Grunde liegt; und es gilt diess ganz besonders von der Frage über das Verhältniss jener Philosophen zum Orient, da einerseits die Orientalen die stärksten Beweggründe der Eitelkeit und des Vortheils hatten, um eine orientalische Abkunft der griechischen Wissenschaft und Bildung zu erdichten, andererseits die Griechen nur zu geneigt waren, diesen Anspruch sich gefallen zu lassen. Gerade im vorliegenden Fall haben wir es aber nur mit solchen Angaben zu thun, deren | Herkunft nicht näher nachgewiesen wird, und diese Angaben stehen in einem so verdächtigen Zusammenhang mit dem eigenen Standpunkt der Schriftsteller, dass es sehr voreilig wäre, weitgreifende geschichtliche Annahmen auf einen so unsicheren Grund zu bauen. Lassen wir aber diese unzuverlässigen Zeugnisse bei Seite, um uns an die älteren Berichterstatter zu halten, so führen uns diese theils lange nicht so weit, wie die späteren, theils beruhen auch ihre Aussagen oft mehr auf Vermuthung, als auf geschichtlichem Wissen. Unter den vielen, welche der Handel, theilweise auch der Kriegsdienst, in die östlichen und südlichen Länder führte, werden immerhin einzelne gewesen sein, die neben den Waaren auch Kenntnisse in ihre Heimath zurückbrachten, welche hier noch neu waren. Aber genannt werden uns von solchen Kenntnissen nur die Anfangsgründe der Mathematik und Astronomie (s. S. 38, 3). Nur auf sie bezieht sich auch, was eine verhältnissmässig beglaubigte Ueberlieferung den Thales von Aegypten nach Griechenland verpflanzen lässt. Dass Pythagoras dieses Land bereist habe, und seine ganze Philosophie dorther stamme, ist eine Behauptung, der es an jeder zuverlässigen traditionellen Grundlage gebricht. Gesicher-

ter sind Demokrit's weite Reisen; was er jedoch auf denselben von Barbaren gelernt hat, darüber ist uns nichts überliefert, denn das Märchen von dem phönicischen Atomiker Mochus verdient keinen Glauben[1]). Auch Plato's ägyptische Reise scheint geschichtlich, und ist jedenfalls ungleich besser beglaubigt, als die späten und unwahrscheinlichen Angaben über seine Bekanntschaft mit Phöniciern, Juden, Chaldäern und Persern; aber so viel auch jüngere Schriftsteller über die Früchte dieser Reise zu sagen, oder richtiger zu rathen wissen, Plato selbst spricht seine Meinung von der Weisheit der Aegypter deutlich genug aus, wenn er den Hellenen den Sinn für Wissenschaft, den Aegyptern ebenso, wie den Phöniciern, die Liebe zum Erwerb als unterscheidende Eigenthümlichkeit beilegt[2]). Wirklich sind es auch nur technische Fertigkeiten und staatliche Einrichtungen, nicht philosophische Entdeckungen, die er an verschiedenen Orten von ihnen zu rühmen weiss[3]); dass er | Philosophisches von ihnen gelernt hätte, davon findet sich weder bei ihm selbst noch in der glaubwürdigen Ueberlieferung eine Spur. So schrumpfen also die Nachrichten über eine Abhängigkeit der griechischen Philosophie von den Orientalen, sobald wir das ganz unsichere beseitigen, und das übrige seinem wirklichen Sinn gemäss auffassen, auf wenige Angaben zusammen, diese selbst sind nicht über allen Zweifel erhaben, und auch im besten Fall können sie nur beweisen, dass die Griechen vom Orient her vereinzelte Anregungen erhielten, nicht aber, dass sie eine umfassende wissenschaftliche Einwirkung erfuhren.

Ein bedeutenderes Ergebniss glaubt man aus der inneren Verwandtschaft der griechischen Systeme mit orientalischen Lehren zu gewinnen. Wie es sich aber freilich näher damit verhalte, darüber sind auch die zwei neuesten Hauptvertreter dieser Ansicht keineswegs einig. Während es GLADISCH[4])

1) Das nähere hierüber tiefer unten, S. 172. 274 ff. 764 f. 4. Aufl.

2) Rep. IV, 435 E, eine Stelle, auf die RITTER in seiner umsichtigen Untersuchung über den orientalischen Ursprung der griechischen Philosophie (Gesch. der Philos. I, 153 ff.) mit Recht das grösste Gewicht legt.

3) Vgl. Th. II a[4], 412 f. BRANDIS, griech.-röm. Phil. I, 143.

4) Einleitung in das Verständniss der Weltgeschichte, 2 Th. 1841. 1844. Das Mysterium der ägypt. Pyramiden und Obelisken 1846. Ueber Heraklit.

augenscheinlich findet, dass sich in den bedeutendsten unter den vorsokratischen Systemen die Weltansicht der fünf orientalischen Hauptvölker ohne eine erhebliche Veränderung ihres Inhalts wiederholt habe, im pythagoreischen die chinesische, im eleatischen die indische, im heraklitischen die persische, im empedokleischen die ägyptische, im anaxagorischen die jüdische, so erklärt Röth[1]) nicht minder bestimmt, die ältere griechische Spekulation sei aus der ägyptischen Glaubenslehre entstanden, der auch zoroastrische Vorstellungen, doch in grösserem Mass nur bei einem Demokrit und Plato[2]), beigemischt sein sollen; erst in Aristoteles mache sich das griechische Denken frei von diesen Einflüssen, aber im Neuplatonismus trete die ägyptische Spekulation nochmals in verjüngter Gestalt auf, während gleichzeitig aus dem zoroastrischen | Ideenkreis, aber nicht ohne Einwirkung des ägyptischen Wesens, das Christenthum hervorgehe.

Bei unbefangener Prüfung der geschichtlichen Thatsachen werden wir weder der einen noch der anderen von diesen Annahmen beitreten, und den wesentlich orientalischen Ursprung und Charakter der griechischen Philosophie überhaupt nicht wahrscheinlich finden können. Die Beobachtung, welche Gladisch gemacht zu haben glaubt, liesse sich, wenn sie Grund hätte, auf eine doppelte Weise erklären: man könnte entweder eine wirkliche Abhängigkeit der pythagoreischen Philosophie von chinesischen, der eleatischen von indischen Lehren u. s. f. annehmen, oder man könnte ihr Zusammentreffen mit diesen Lehren für etwas ansehen, was sich ohne einen äusseren Zusammenhang beider, sei es durch die Universalität des griechischen Geistes oder durch irgend welche andere Ursachen, von selbst gemacht habe. Aber im letzteren Fall erhielten wir aus dieser Erscheinung keinen Aufschluss über die Entstehung

Zeitschr. f. Alterthums-Wissensch. 1846, Nr. 121 f. 1848, Nr. 28 ff. Die verschleierte Isis 1849. Empedokles und die Aegypter 1858. Herakleitos und Zoroaster 1859. Anaxagoras und die Israeliten. 1864. Die Hyperboreer und die alten Schinesen 1866. Die Religion und die Philosophie in ihrer weltgeschichtl. Entwicklung 1852. Ich halte mich im folgenden zunächst an diese letztere Schrift.

1) Gesch. uns. abendl. Phil. I, 74 ff. 228 f. 459 f.

2) Und wie er später beifügt, bei einem Theil der Pythagoreer; vgl. S. 289, 3[4].

der griechischen Philosophie, und so auffallend die Thatsache auch wäre, zum geschichtlichen Verständniss der griechischen Wissenschaft würde sie kaum etwas beitragen. Soll dagegen ein äusserer, geschichtlicher Zusammenhang zwischen den genannten griechischen Systemen und ihren orientalischen Vorbildern stattfinden, wie diess Gladisch annimmt[1]), so müsste doch die Möglichkeit einer solchen Verbindung irgendwie nachgewiesen, es müsste aus der Betrachtung der geschichtlichen Verhältnisse wahrscheinlich gemacht werden, dass einem Pythagoras und Parmenides diese genaue Kunde von chinesischen und indischen Lehren zukommen konnte; es müsste die unbegreifliche Erscheinung erklärt werden, dass die verschiedenen orientalischen Ideen auf dem Wege nach Griechenland und in Griechenland selbst sich nicht vermischt hätten, sondern gesondert neben einander hergegangen wären, um ebenso viele griechische Systeme, und zwar in einer Aufeinanderfolge zu erzeugen, bei welcher jedes orientalische Volk auf die Griechen um so früher eingewirkt hatte, je entfernter es von ihnen war; es müsste auch auf die Frage eine Antwort gegeben werden, wie die Bestimmungen, welche Empedokles und Anaxagoras so sichtbar von Parmenides | entlehnt haben, und welche den gemeinschaftlichen Ausgangspunkt ihrer eigenen Lehren bilden, bei dem einen von jenen Männern aus Indien, bei einem zweiten aus Aegypten, bei dem dritten aus Palästina stammen können. Aber alles dieses zeigt sich gleich unmöglich, ob man nun einen unmittelbaren oder nur einen mittelbaren Einfluss der orientalischen Lehren auf die griechischen Philosophen vermuthen wollte. Dass ein unmittelbarer Einfluss dieser Art nicht anzunehmen sei, bemerkt auch Gladisch[2]), indem er hiefür mit Recht theils die Aussagen des Aristoteles und der übrigen alten Schriftsteller über die Entstehung der vorplatonischen Systeme, theils den gegenseitigen Zusammenhang dieser Systeme geltend macht. Aber wird die Sache dadurch wahrscheinlicher, dass man annimmt[3]), das Orientalische sei „durch Vermittlung der griechischen Religion in die Philosophie gekommen?“ Wo findet sich denn

1) M. vgl. in dieser Beziehung namentlich Anaxag. u. d. Isr. S. X f.
2) Einl. in d. Verst. u. s. w. II, 376 f. Anaxag. u. d. Isr. XI f.
3) Anaxag. u. s. w. XIII.

in der griechischen Religion, und speciell in der religiösen Ueberlieferung der Jahrhunderte, welche der vorsokratischen Philosophie das Dasein gaben, abgesehen von dem Glauben an die Seelenwanderung, dessen ägyptischer Ursprung sich uns aber auch unwahrscheinlich zeigen wird, eine Spur von allen den Lehren, welche den Philosophen durch sie zugeführt worden sein sollen? Wer wird es glaublich machen, dass sich ein spekulatives System, wie die Wedantaphilosophie, wenn es auch damals schon vorhanden gewesen wäre, durch Vermittlung der griechischen Mythologie zu Parmenides, der jüdische Monotheismus durch Vermittlung des hellenischen Polytheismus zu Anaxagoras fortgepflanzt habe? Wie können die orientalischen Philosopheme, nachdem sie in der griechischen Religion zusammengeflossen waren, aus derselben unverändert in dieser bestimmten Ordnung wieder hervorgetreten sein? und wenn sie es wären: wie kann das, was die verschiedenen Philosophen aus der gleichen Quelle, ihrer vaterländischen Religion, geschöpft hätten, selbst dann, wenn es der eine von ihnen nachweisbar von dem andern entlehnt hat, auf ganz verschiedene orientalische Quellen zurückgeführt werden? Es heisst leichten Fusses über diese Bedenken, deren Zahl sich unschwer vermehren liesse, | hinwegkommen, wenn man uns sagt[1]): ob das alles möglich sei und wie es etwa geworden, wolle man zunächst nicht untersuchen, man begnüge sich, die Thatsachen selbst festzustellen. So möchte man antworten, wenn zum Erweis dieser Thatsachen nicht mehr gehörte, als die Abhör unanfechtbarer Zeugen und die Zusammenstellung ihrer Aussagen. Aber diess ist in der Wirklichkeit keineswegs der Fall. Der Nachweis des Parallelismus zwischen griechischen und orientalischen Lehren, den Gladisch entdeckt zu haben glaubt, würde unter allen Umständen Untersuchungen erfordern, welche viel zu verwickelt wären, als dass die Frage nach der Möglichkeit und Erklärbarkeit desselben dabei ausser Betracht bleiben könnte. Sieht man vollends, wie Gladisch ihn herstellt, so begegnet uns an entscheidenden Punkten ein so unkritisches Vertrauen auf unterschobene

1) A. a. O. XIV.

Schriften und unzuverlässige Angaben, eine solche Vermischung des früheren mit dem späteren, eine so willkürliche Umdeutung der Bestimmungen, um die es sich handelt, dass wir es augenscheinlich nicht mit einer blossen Nachweisung des geschichtlichen Thatbestandes, sondern mit einer Vermuthung zu thun haben, welche über denselben weit hinausgeht[1]). Diese selbst aber verwickelt uns, wie bemerkt, in den Widerspruch, dass die Bestimmungen, welche sich bei mehreren griechischen Philosophen gleichmässig finden, ganz verschiedenen Ursprungs sein müssten, das, was der eine derselben sichtbar von dem andern entlehnt hat, jedem von beiden selbständig aus einer orientalischen Quelle, und jedem aus einer andern, zugekommen sein müsste[2]); dass Systeme, die sich im unleugbarsten geschichtlichen | Zusammenhang auseinander entwickelt haben, nur wiederholt haben sollten, was ausser diesem Zusammenhang, dem einen bei diesem dem andern bei jenem orientalischen Vorgänger, schon gegeben war. Wenn endlich so wichtige und in die Geschichte der griechischen Philosophie so tief eingreifende Erscheinungen, wie die jonische Physik vor Heraklit und die Atomistik, von GLADISCH in seiner Construction nicht untergebracht werden können[3]), wenn ebenso aus den

1) M. vgl. was S. 676[4] f. über Heraklit, S. 745[4] f. über Empedokles, S. 895. 924[1] über Anaxagoras bemerkt ist. Noch anderes findet sich in der 2. und 3. Aufl. in dem Text der vorliegenden Stelle über die pythagoreische und eleatische Philosophie. (S. 29[3] f.) Ich will dieses in der gegenwärtigen nicht wiederholen: nicht als ob mir GLADISCH's Gegenbemerkungen (Anaxag. u. d. Isr. XIV f.) unwiderleglich zu sein schienen, sondern weil ihre eingehende Widerlegung mehr Raum in Anspruch nehmen würde, als ich seiner Hypothese hier widmen kann, und weil an eine wirkliche Herleitung des Pythagoreismus aus China und der parmenideischen Lehre aus Indien doch wohl keinenfalls gedacht werden kann, nur danach aber an diesem Orte gefragt wird.

2) Vgl. was S. 28 f. bemerkt ist. Aehnlich müsste nach GL. Pythagoras die Lehre von der Seelenwanderung (die er selbst ihm allerdings abspricht) aus China haben (wo dieselbe aber ursprünglich nicht zu Hause ist), Empedokles aus Aegypten.

3) In Betreff der Atomistik sucht diess GLADISCH (Anaxag. u. d. Isr. XIV) damit zu rechtfertigen, dass sie sich auf dem Boden der eleatischen Philosophie entwickelt habe. Allein sie verhält sich zu dieser durchaus nicht anders und nicht weniger selbständig, als die Lehre des Anaxagoras und Empedokles, und sie hat ganz den gleichen Anspruch, als ein eigenthüm-

orientalischen Systemen einzelne willkürlich herausgegriffen werden [1]), so sehen wir auch daran, wie wenig diese Construction sich mit dem wirklichen Thatbestande deckt.

Was RÖTH betrifft, so hätte sich seine Ansicht erst an der Untersuchung der einzelnen griechischen Systeme bewähren müssen. So weit er sie aber ausgeführt hat, kann ich ihr schon desshalb nicht beistimmen, weil ich in seiner Darstellung der ägyptischen Theologie gleichfalls kein treues geschichtliches Bild zu erkennen vermag. Ich kann hier allerdings nicht auf religionsphilosophische Erörterungen eingehen, so viel auch von hier aus gegen die Annahme [2]) zu erinnern wäre, dass nicht Vorstellungen von persönlichen Wesen, sondern abstrakte Begriffe, wie die des Geistes, der Materie, der Zeit und des Raumes, den ursprünglichen Inhalt des ägyptischen, oder irgend eines andern alten Religionsglaubens gebildet haben. Auch die Prüfung der Ergebnisse, die RÖTH aus orientalischen Schriften und hieroglyphischen Denkmälern ableitet, muss ich Kundigeren überlassen. Für den Zweck der vorliegenden Untersuchung genügt jedoch die Bemerkung, dass sich diejenige Verwandtschaft der ägyptischen und persischen Lehren mit griechischen Mythen und Philosophemen, | welche RÖTH annimmt [3]), selbst unter Voraussetzung seiner Erklärungen nicht erweisen lässt, sobald man nicht unzuverlässigen Gewährsmännern, unsicheren Vermuthungen und bodenlosen Etymologieen ein ganz ungebührliches Vertrauen schenkt. Wäre freilich jede Uebertragung griechischer Götternamen auf ausländische Gottheiten ein vollgültiger Beweis für die Identität der Götter, so würde sich die griechische Religion von der ägyptischen kaum unterscheiden; wäre es erlaubt, auch da nach barbarischen Etymologieen zu suchen, wo die griechische Be-

liches System aufgeführt zu werden, wie diese. Die Uebergehung des Thales, Anaximander und Anaximenes lässt GL. auch a. a. O. unerklärt.

1) Aus den indischen z. B. die Vedântaphilosophie, welche verhältnissmässig spät, und aller Wahrscheinlichkeit nach erheblich jünger als Parmenides ist; wogegen der Buddhismus, welcher so schlagende Parallelen zu Heraklit's Lehre darbietet (vgl. OLDENBERG, Buddha 258 ff.), ganz unbeachtet bleibt.

2) a. a. O. S. 50 f. 228. 131 ff.

3) z. B. S. 131 ff. 278 ff.

deutung eines Wortes zur Hand liegt [1]), so möchten wir mit den Namen vielleicht auch die ganze Göttersage aus dem Orient nach Griechenland einwandern lassen [2]); wären Jamblich und Hermes Trismegistos klassische Zeugen über das ägyptische Alterthum, so möchten wir uns der uralten Urkunden, mit denen sie uns bekannt machen [3]), und der griechischen Philosopheme, die sie in altägyptischen Schriften gefunden haben wollen [4]), erfreuen; wäre die Atomenlehre des Phöniciers Mochus eine geschichtliche Thatsache, so | möchten wir uns mit Röth [5]) abmühen, in dem Urschlamm der phönicischen Kosmologie die Quelle einer Lehre zu suchen, deren philosophischer Ursprung aus der eleatischen Metaphysik bisher keinem Zweifel zu unterliegen schien. Soll dagegen auf diesem Gebiet auch ferner der Grundsatz der Kritik gelten, dass die Geschichte nichts für wahr annehmen darf, dessen Wahrheit nicht durch glaubwürdige Zeugen oder durch richtige Schlüsse aus glaubwürdig bezeugtem gesichert ist, so wird uns auch dieser Versuch nur zeigen, dass es mit aller Mühe und An-

1) Wie wenn Röth z. B. Pan aus dem Aegyptischen erklärt, *Deus egressus*, der emanirte Schöpfergeist (a. a. O. 140. 284), und Persephone (S. 162) gleichfalls aus dem Aegyptischen, die Tödterin des Perses, d. h. des Bore — Seth oder Typhon, so augenfällig auch für *Πάν* die Wurzel *πάω*, jon. *πατέομαι*, lat. *pasco*, bei *Περσεφόνη* sammt *Πέρσης* und *Περσεύς* die Abstammung von *πέρθω* ist, so wenig endlich die griechische Mythologie von einem Schöpfergeist Pan oder einem Perses, in der Bedeutung Typhon's (mag auch ein hesiodischer Titane so genannt werden), oder gar von einer Tödtung dieses Perses durch Persephone weiss.

2) Auch dann aber freilich wohl kaum so leicht weg, wie Röth, der auf die eben angeführte Etymologie hin den ganzen Mythus vom Raub der Persephone und den Wanderungen der Demeter, ohne einen einzigen Quellenbeleg, in die ägyptische Mythologie überträgt, um dann zu behaupten, er sei erst von hier aus zu den Griechen gekommen, a. a. O. S. 162.

3) Wie das Buch des Bitys, welches Röth S. 211 ff. auf Grund einer höchst verdächtigen Stelle des angeblichen Jamblich von den Mysterien in's 18te Jahrhundert vor Christus verlegt; in der Wirklichkeit ist es, wenn es überhaupt existirt hat, wohl ein spätes Machwerk aus der Zeit des alexandrinischen Synkretismus, und als ägyptische Geschichtsquelle ungefähr so viel werth, wie das Buch des Mormon als jüdische. Ueber die hermetischen Schriften Th. III b, 224. 866.

4) Z. B. die Unterscheidung von *νοῦς* und *ψυχή*, bei Röth S. 220 f. der Anmerkungen.

5) a. a. O. 274 ff.

strengung nicht gelingen will, für ein so ächt einheimisches Erzeugniss, wie die griechische Wissenschaft, im grossen und ganzen einen auswärtigen Ursprung nachzuweisen [1]).

Ein derartiger Nachweis ist überhaupt sehr schwierig, so lang er sich nur auf innere Gründe stützen soll. Es können nicht blos einzelne Vorstellungen und Gebräuche, sondern ganze Reihen derselben in getrennten Bildungsgebieten sich ähnlich sehen, es können Grundanschauungen sich scheinbar wiederholen, ohne dass man desshalb wirklich auf einen geschichtlichen Zusammenhang schliessen dürfte. Denn unter analogen Entwicklungsbedingungen werden sich immer, und zumal zwischen Völkern, die von Hause aus verwandt sind, viele Berührungspunkte ergeben, auch wenn diese Völker in gar keinen wirklichen Verkehr mit einander getreten sind; im einzelnen wird auch das Spiel des Zufalls nicht selten überraschende Aehnlichkeiten hervorbringen, und so werden sich kaum zwei höher gebildete Völker auffinden lassen, zwischen denen nicht manche, oft auffallende Vergleichungen möglich wären; aber so natürlich es in diesem Fall sein mag, einen äusseren Zusammenhang zu vermuthen: dass ein solcher wirklich stattgefunden habe, ist nur dann wahrscheinlich, wenn die Aehnlichkeiten so gross sind, dass sie sich aus jenen allgemeinen Ursachen nicht wohl erklären lassen. So mochte es für die Begleiter Alexanders überraschend genug sein, wenn sie bei | den Brahmanen nicht blos ihren Dionysos und Herakles, sondern auch ihre hellenische Philosophie wiederfanden, wenn da

1) Zu einer genaueren Prüfung der Röth'schen Hypothesen wird der Abschnitt über die Pythagoreer Gelegenheit geben; vgl. auch S. 204, 1⁴. Röth's Spuren folgt Teichmüller, Neue Stud. z. Gesch. d. Begr. II, 105 ff. Wenn man ihn hört, so hätte schon Xenophanes seine Sätze über die Ewigkeit der Götter aus Aegypten entlehnt; ebenso Parmenides die Lehre von der intelligibeln Welt im Gegensatz zur erscheinenden dem (ganz unerweislichen) Gegensatz zwischen dem Volksglauben und der Geheimlehre bei den Aegyptern nachgebildet. „Plato's Dialoge sind voll von ägyptischer Weisheit;“ als Beweis dafür genügt (S. 105) die Verweisung auf Plut. De Is. 48, und um nichts besser steht es mit der Begründung der übrigen Behauptungen. So leicht hingeworfene Einfälle entziehen sich nun jeder ernsthaften Widerlegung. Eingehender sucht T. den Einfluss ägyptischer Theologie auf Heraklit zu begründen; darauf komme ich bei der Besprechung dieses Philosophen zurück.

von einer Weltentstehung aus dem Wasser gesprochen wurde, wie bei Thales, von der alles durchdringenden Gottheit, wie bei Heraklit, von einer Seelenwanderung, wie bei Pythagoras und Plato, von fünf Elementen, wie bei Aristoteles, von der Unzulässigkeit des Fleischessens, wie bei Empedokles und den Orphikern [1]); so mochten auch Herodot und seine Nachfolger sehr leicht dazu kommen, griechische Lehren und Gebräuche aus Aegypten abzuleiten: für uns ist damit noch nicht bewiesen, dass Heraklit und Plato, Thales und Aristoteles ihre Sätze wirklich von den Indern oder den Aegyptern entlehnt haben [2]).

Es ist aber nicht blos der Mangel an geschichtlichen Beweisen, der uns verhindert, an die orientalische Herkunft der griechischen Philosophie zu glauben, sondern es fehlt auch nicht an Gründen, die dieser Annahme positiv im Wege stehen. Einer der entscheidendsten liegt in dem ganzen Charakter der griechischen Philosophie. Die Lehren der ältesten griechischen Philosophen sind nach Ritter's treffender Bemerkung [3]) so einfach und selbständig, dass sie durchaus wie erste Versuche aussehen, und ebenso verläuft ihre weitere Ausbildung so stetig, dass wir nirgends auf fremde Einflüsse zurückzugehen genöthigt sind. Es ist hier kein Kampf des ursprünglich hellenischen mit fremden Elementen, keine Anwendung unverstandener Formeln und Begriffe, kein Zurückgehen auf die wissenschaftlichen Ueberlieferungen der Vorzeit, überhaupt keine von jenen Erscheinungen zu bemerken, wodurch sich z. B. im Mittelalter die Abhängigkeit der Philosophie von fremden Quellen ankündigt. Alles entwickelt sich ganz natürlich aus den Voraussetzungen des griechischen Volkslebens, und wir

1) Man vgl. die Berichte des Megasthenes, Aristobul, Onesikritus und Nearch bei Strabo XV, 1, 58 ff. S. 712 ff.

2) Fanden doch auch katholische Missionäre bei den tibetanischen Buddhisten vieles, was sie so lebhaft an die Einrichtungen und Gebräuche ihrer Kirche erinnerte, dass sie an seiner christlichen Abkunft nicht zweifelten; während es in Wahrheit weder für diese noch umgekehrt für die buddhistische Herkunft der entsprechenden christlichen Einrichtungen beweist.

3) Gesch. d. Phil. I, 172.

werden finden, dass auch solche Systeme, für die man einen tiefer gehenden Einfluss auswärtiger Lehren vermuthet hat, sich in allen wesentlichen Beziehungen aus den einheimischen Bildungszuständen und dem geistigen Gesichtskreis der Hellenen erklären. Diese Beschaffenheit der griechischen | Philosophie wäre gar nicht zu begreifen, wenn sie wirklich dem Ausland so viel zu verdanken gehabt hätte, wie diess Aeltere und Neuere geglaubt haben. Auffallend und unerklärlich wäre aber unter dieser Voraussetzung auch der Umstand, dass ihr der theologische Charakter der orientalischen Spekulation von Hause aus fremd ist. Was sich in Aegypten, in Babylon oder in Persien von Wissenschaft fand, das war im Besitz der Priesterkaste, mit den religiösen Lehren und Einrichtungen verwachsen; dass es von diesem seinem religiösen Grund abgelöst und für sich in die Fremde verpflanzt wurde, können wir uns wohl etwa in Betreff mathematischer und astronomischer Sätze als möglich denken; dagegen ist es höchst unwahrscheinlich, dass jene Priester auch über die Urbestandtheile und die Entstehung der Welt Theorieen hatten, welche ausser Zusammenhang mit ihrer Götterlehre und Mythologie mitgetheilt werden konnten. In der ältesten griechischen Philosophie findet sich aber nicht allein von ägyptischer, persischer oder chaldäischer Mythologie keine Spur, sondern auch ihr Zusammenhang mit den einheimischen Mythen ist ein sehr loser. Selbst die Pythagoreer und Empedokles haben der Mysterienlehre nur solches entnommen, was mit ihrer Philosophie, mit dem Versuch einer wissenschaftlichen Naturerklärung, in keiner engeren Verbindung steht; die pythagoreische Zahlenlehre dagegen, die pythagoreische und empedokleische Kosmologie weisen auf keine mythologische Ueberlieferung als ihre Quelle hin. Die übrige vorsokratische Philosophie ohnediess erinnert zwar in einzelnen Vorstellungen an die mythische Kosmogonie; in der Hauptsache jedoch hat sie sich theils ganz unabhängig von dem religiösen Glauben, theils im ausdrücklichen Widerspruch gegen denselben entwickelt. Wie wäre diess möglich, wenn wir in dieser ganzen Wissenschaft nur einen Ableger orientalischer Priesterweisheit zu sehen hätten[1])?

1) Vgl. hiezu S. 46, 2.

Weiter müssen wir fragen, ob die Griechen in der Zeit ihrer ersten philosophischen Versuche auch nur im Fall waren, auf diesem Gebiet etwas erhebliches von den Orientalen lernen zu können. Von keinem der asiatischen Völker, mit denen sie bis dahin in Berührung gekommen waren, ist geschichtlich erwiesen, oder auch nur wahrscheinlich, dass es eine philosophische Wissenschaft gehabt hat. Wir hören zwar von theologischen und kosmologischen | Vorstellungen, aber diese alle, so weit sie wirklich in's Alterthum hinaufzureichen scheinen, sind so roh und phantastisch, dass den Griechen von daher kaum irgend eine Anregung zum philosophischen Denken kommen konnte, die ihnen ihre einheimischen Mythen nicht ebensogut gewährt hätten; auch Aegypten hatte wohl seine heiligen Bücher, allein diese Bücher enthielten schwerlich etwas anderes, als Kultusvorschriften, priesterliche und bürgerliche Gesetze, vielleicht untermischt mit Mythen, von der wissenschaftlichen Glaubenslehre, welche Neuere darin gesucht haben [1]), findet sich in den dürftigen Mittheilungen über ihren Inhalt keine Spur. Die ägyptischen Priester selbst scheinen noch zu Herodot's Zeit an einen ägyptischen Ursprung der griechischen Philosophie nicht gedacht zu haben, so eifrig sie sich auch schon damals bemühten, griechische Mythen, Gottesdienste und Gesetze aus Aegypten abzuleiten, und so wenig sie für diesen Zweck die augenscheinlichsten Erdichtungen scheuten [2]); denn

1) Röth a. a. O. S. 112 ff. 122, unter Berufung auf Clemens Strom. VI, 633 B ff., wo bei Erwähnung der hermetischen Bücher u. a. gesagt wird: es seien 10 Bücher *τὰ εἰς τὴν τιμὴν ἀνήκοντα τῶν παρ' αὐτοῖς θεῶν καὶ τὴν Αἰγυπτίαν εὐσέβειαν περιέχοντα· οἷον περὶ θυμάτων, ἀπαρχῶν, ὕμνων, εὐχῶν, πομπῶν, ἑορτῶν καὶ τῶν τούτοις ὁμοίων,* und andere zehen *περί τε νόμων καὶ θεῶν καὶ τῆς ὅλης παιδείας τῶν ἱερέων.* Dass jedoch diese Bücher auch nur theilweise wissenschaftlichen Inhalts waren, lässt sich aus den Worten des Clemens nicht abnehmen, auch die zehn letztgenannten handelten wohl schwerlich vom Wesen der Götter, sondern von der Gottesverehrung, und vielleicht in Verbindung damit von der Göttersage; wenn Clemens sagt, jene Schriften haben die gesammte „Philosophie" der Aegypter umfasst, so haben wir dieses Wort hier in dem unbestimmteren Sinn zu nehmen, von dem S. 1 f. gesprochen wurde. Wir wissen aber überdiess nicht im geringsten, wie alt diese heiligen Bücher waren, und ob sie bis zur Zeit des Clemens ohne Aenderungen und Zusätze geblieben waren.

2) So soll II, 177 Solon eines seiner Gesetze von Amasis entlehnt haben, dessen Regierungsantritt um 20 Jahre später fällt, als die solonische Gesetz-

was sie von wissenschaftlichen Entdeckungen an die Griechen abgegeben zu haben behaupten[1]), das beschränkt sich auf astronomische Zeitbestimmungen; dass die Lehre von der Seelenwanderung | aus Aegypten stamme, ist Herodot's eigene Vermuthung[2]), und selbst von der Messkunst sagt er (II, 109) nicht, wie Diodor, nach ägyptischen Angaben, sondern nach eigener Schätzung, die Griechen scheinen sie von den Aegyptern gelernt zu haben. Diess berechtigt zu der Annahme, man habe sich in Aegypten noch im fünften Jahrhundert um die griechische Philosophie, und überhaupt um die Philosophie, nicht viel bekümmert. Auch Plato kann nach seiner früher (S. 27, 2) angeführten Aeusserung in der Republik weder von phönicischer noch von ägyptischer Philosophie gewusst haben. Ebensowenig scheint dem Aristoteles von philosophischen Bestrebungen der Aegypter bekannt gewesen zu sein, so bereitwillig er sie auch in der Mathematik und Astronomie als Vorgänger der Hellenen anerkennt[3]); Demokrit versichert, er

gebung, und c. 118 versichern die Priester den Geschichtschreiber, was sie ihm von Helena erzählten, wisse man aus dem eigenen Munde des Menelaos. Weitere Beispiele dieses Verfahrens sind uns schon S. 20, 3 vorgekommen.

1) Herod. II, 4.

2) II, 123.

3) Auf astronomische Beobachtungen der Aegypter (über Conjunctionen der Planeten mit einander und mit Fixsternen) beruft er sich Meteorol. I, 6. 343 b 28, und Metaph. I, 1. 981 b 23 sagt er: *διὸ περὶ Αἴγυπτον αἱ μαθηματικαὶ πρῶτον τέχναι συνέστησαν· ἐκεῖ γὰρ ἀφείθη σχολάζειν τὸ τῶν ἱερέων ἔθνος.* Dagegen macht es eben diese Stelle sehr wahrscheinlich, dass Aristoteles von philosophischer Forschung, die in Aegypten betrieben worden wäre, nichts bekannt war. Er führt nämlich a. a. O. aus, ein Wissen stehe höher, wenn es nur dem Zweck des Erkennens, als wenn es dem praktischen Bedürfniss diene, und er knüpft daran die Bemerkung: desshalb seien die rein theoretischen Wissenschaften zuerst an solchen Orten entstanden, wo man von der Sorge für die Lebensbedürfnisse frei genug gewesen sei, um sich ihnen widmen zu können. Diesem Satz sollen die obenangeführten Worte zum Beleg dienen. Hätte Arist. ausser der Mathematik auch die Philosophie für ein ägyptisches Erzeugniss gehalten, so würde er sie in diesem Zusammenhang wohl um so weniger unerwähnt gelassen haben, da es gerade die Philosophie ist, von der er hier zeigen will, dass sie als eine rein theoretische Wissenschaft über allem blos technischen Wissen stehe. — Dass die Anfänge der Astronomie von den Barbaren, und näher aus Syrien und Aegypten, zu den Hellenen gekommen seien, sagt auch die platonische Epinomis 986 E f. 987 D f. Ebenso schreibt Strabo XVII, 1, 3. S. 787

selbst habe es auch an geometrischem Wissen den ägyptischen Gelehrten, die er kennen lernte, vollkommen gleichgethan [1]). Selbst noch bei Diodor, als die griechische Wissenschaft | in Aegypten längst eingebürgert war, und die Aegypter in Folge dessen sich der Besuche von Plato, Pythagoras und Demokrit rühmten [2]), beschränkt sich doch das, was aus Aegypten zu den Griechen gekommen sein soll, auf mathematisches und technisches Wissen, bürgerliche Gesetze, religiöse Einrichtungen und Mythen [3]); und nur hierauf bezieht sich auch die Behauptung der Thebäer (I, 50), „bei ihnen zuerst sei die Philosophie und die genaue Kenntniss der Gestirne erfunden worden“: unter der „Philosophie“ haben wir hier die Sternkunde zu verstehen. Mögen daher auch die ägyptischen Mythologen, welche Diodor benützt hat [4]), den Göttervorstellungen physikalische Deutungen im Geschmack der stoischen Schule aufdrängen, mögen spätere Synkretisten (wie der Verfasser der Schrift von den Geheimnissen der Aegypter, und die von Damascius [5]) gebrauchten Theologen) den ägyptischen Mythen ihre Spekulationen unterschieben, mag es zur Zeit des Posidonius eine angeblich uralte phönicische Schrift unter dem

die Erfindung der Geometrie den Aegyptern, die der Arithmetik den Phöniciern zu, und das gleiche hatte vielleicht schon Eudemus gethan, falls nämlich Prokl. in Euclid. 64 f. Fr. diese Angabe von ihm hat.

1) In dem Bruchstück bei Clemens Strom. I, 304 A, wo er nach Erwähnung seiner weiten Reisen von sich sagt: *καὶ λογίων ἀνθρώπων πλείστων ἐςήκουσα καὶ γραμμέων ξυνθέσιος μετὰ ἀποδέξιος οὐδείς κώ με παρήλλαξε, οὐδ᾽ οἱ Αἰγυπτίων καλεόμενοι Ἀρπεδονάπται.* Die Erklärung des letzteren Wortes ist streitig; aber es muss damit jedenfalls der Theil der ägyptischen Gelehrten gemeint sein, bei welchem die meisten geometrischen Kenntnisse zu finden waren.

2) I, 96. 98.

3) Man vgl. c. 16. 69. 81. 96 ff.

4) I, 11 ff. vgl. c. 26 Anf. Nach Eus. pr. ev. III, 2, 8 f. hätte Diodor seine Angaben aus Manetho entlehnt; dass diess aber der ächte Manetho war, ist mir mit Müller (Hist. gr. II, 615 Nr. 81) unwahrscheinlich, denn es lässt sich kaum annehmen, dass dieser, anscheinend ältere, Zeitgenosse Zeno's in die stoischen Anschauungen und Ausdrücke schon so eingelebt war.

5) De princ. c. 125. Damascius nennt dieselben ausdrücklich *οἱ Αἰγύπτιοι καθ᾽ ἡμᾶς φιλόσοφοι γεγονότες*, für das ägyptische Alterthum sind sie also natürlich die unzuverlässigste Quelle.

Namen des Philosophen Moschus oder Mochus gegeben haben [1]), mag Philo von Byblus, in der Maske Sanchuniathon's, aus phönicischen und griechischen Mythen, aus der mosaischen Schöpfungsgeschichte und aus verworrenen philosophischen Erinnerungen eine rohe Kosmologie zusammenschweissen: für das wirkliche Dasein einer ägyptischen und phönicischen Philosophie können so verdächtige Zeugen nicht das geringste beweisen.

Gesetzt aber auch, es hätten sich bei diesen Völkern, als die Griechen mit ihnen bekannt wurden, philosophische Lehren gefunden, | so war doch ihre Uebertragung nach Griechenland gar nicht so leicht, als man sich vielleicht vorstellt. Wenn man bedenkt, wie eng die philosophischen Begriffe, namentlich im Kindesalter der Philosophie, mit dem sprachlichen Ausdruck verwachsen sind; wenn man sich erinnert, wie selten die Kenntniss fremder Sprachen bei den Griechen zu finden war, wie wenig andererseits die Hermeneuten, in der Regel wohl nur auf den Geschäftsverkehr und das Erklären von Merkwürdigkeiten eingerichtet, zum Verständniss eines philosophischen Unterrichts führen konnten; wenn man dazu nimmt, dass von der Benützung orientalischer Schriften durch die griechischen Philosophen, oder gar von Uebersetzungen solcher Schriften, nicht das mindeste, was Glauben verdiente, gesagt wird; wenn man sich fragt, durch welche Vermittlungen vollends die Lehren der Inder und anderer Ostasiaten vor Alexander nach Griechenland hätten gelangen können, so wird man die Schwierigkeiten der Sache gross genug finden. Alle solche Bedenken müssten allerdings gutbezeugten Thatsachen gegenüber verstummen; aber anders verhält es sich, wo wir es nicht mit geschichtlichen Thatsachen, sondern vorerst nur mit Vermuthungen zu thun haben. Wäre der orientalische Ursprung der griechischen Philosophie durch glaubwürdige Zeugnisse oder durch ihre innere Beschaffenheit zu erhärten, so müsste sich unsere Vorstellung von den wissenschaftlichen Zuständen der orientalischen Völker und vom Verhältniss der Griechen zu denselben nach dieser Thatsache richten; ist dagegen die Thatsache als solche weder erweislich noch wahrscheinlich, so wird diese

1) S. u. in dem Abschnitt über Demokrit, S. 765⁴.

Unwahrscheinlichkeit allerdings dadurch noch vermehrt, dass sie mit dem, was wir in beiden Beziehungen sonst wissen, nicht übereinstimmt.

2. Die einheimischen Quellen der griechischen Philosophie. Die Religion.

Wir brauchen indessen gar nicht nach fremden Quellen zu suchen: die philosophische Wissenschaft der Griechen erklärt sich vollkommen aus dem Geiste, den Hülfsmitteln und den Bildungszuständen der hellenischen Stämme. Wenn es je ein Volk gegeben hat, das seine Wissenschaft selbst zu erzeugen geeignet war, so sind diess die Griechen. Schon in der ältesten Urkunde der | griechischen Bildung, in den homerischen Gesängen, tritt uns jene Freiheit und Klarheit des Geistes, jener besonnene massvolle Sinn, jenes Gefühl für das Schöne und Harmonische entgegen, welches diese Dichtungen von den Heldensagen aller andern Völker, ohne Ausnahme, so vortheilhaft unterscheidet. Von wissenschaftlichen Bestrebungen ist hier allerdings noch nichts zu finden: es zeigt sich durchaus kein Bedürfniss, die natürlichen Ursachen der Dinge zu erforschen, sondern man begnügt sich damit, sie in der Weise, welche dem Kindesalter der Menschheit zunächst liegt, auf persönliche Urheber, auf göttliche Mächte zurückzuführen. Auch an den Kunstfertigkeiten, welche die Wissenschaft unterstützen, fehlt es in hohem Grade, selbst die Schreibkunst ist dem homerischen Zeitalter unbekannt. Aber wenn wir die herrlichen Heldengestalten der homerischen Dichtung betrachten, wenn wir sehen, wie sich alles, jede Erscheinung der Natur und jedes Ereigniss des Menschenlebens, in ebenso wahren, als künstlerisch vollendeten Bildern abspiegelt, wenn wir uns an der einfach schönen Entwicklung der zwei weltgeschichtlichen Gedichte, an der Grossartigkeit ihrer Anlage und der harmonischen Lösung ihrer Aufgabe erfreuen, so begreifen wir vollkommen, dass ein Volk, welches die Welt mit so offenem Auge und so unbewölktem Geist aufzufassen, das Gedränge der Erscheinungen mit diesem Formsinn zu bewältigen, im Leben so frei und sicher sich zu bewegen wusste, — dass ein solches Volk mit der Zeit auch der Wissenschaft sich

zuwandte, und dass es in der Wissenschaft, nicht zufrieden mit dem Sammeln von Beobachtungen und Kenntnissen, das Einzelne zu einem Ganzen zu verknüpfen, das Zerstreute auf einen geistigen Mittelpunkt zurückzuführen, dass es eine von klaren Begriffen getragene in sich einige Weltanschauung, eine Philosophie zu erzeugen bemüht war. Wie natürlich geht alles sogar in der homerischen Götterwelt zu! In dem Wunderlande der Phantasie befinden wir uns auch hier, aber wie selten werden wir durch das phantastische und ungeheure, das uns in der orientalischen und nordischen Mythologie so oft stört, daran erinnert, dass es dieser vorgestellten Welt an den Bedingungen der Wirklichkeit fehlt, wie deutlich erkennen wir selbst in der Dichtung jenen gesunden Realismus, jenen feinen Sinn für das Uebereinstimmende und Naturgemässe, dem später | freilich, nach genauerer Erforschung der Welt und des Menschen, die gleiche Götterwelt zum grössten Anstoss gereichen musste. So weit daher auch die Bildung der homerischen Zeit von der Periode der beginnenden Philosophie noch entfernt ist, die geistige Eigenthümlichkeit, aus der diese hervorgieng, können wir schon in ihr wahrnehmen.

In der weiteren Entwicklung dieser Eigenthümlichkeit, wie sie sich auf dem Gebiete der Religion, des sittlichen und bürgerlichen Lebens, der allgemeinen Geschmacks- und Verstandesbildung vollzogen hat, liegt die geschichtliche Vorbereitung der griechischen Philosophie.

Die Religion der Griechen steht, wie jede positive Religion, zur Philosophie dieses Volkes theils in verwandtschaftlicher theils in gegensätzlicher Beziehung. Was sie aber von den Religionen aller anderen Völker unterscheidet, ist die Freiheit, welche sie der Entwicklung des philosophischen Denkens von Anfang an gelassen hat. Halten wir uns zunächst an den öffentlichen Gottesdienst und den allgemeinen Glauben der Hellenen, wie er sich uns besonders in seinen ältesten und anerkanntesten Urkunden, in den homerischen und hesiodischen Gedichten darstellt, so lässt sich seine Bedeutung für die Entwicklung der Philosophie allerdings nicht verkennen. Die religiöse Vorstellung ist immer, und so auch bei den Griechen, die Form, in welcher die Zusammengehörigkeit aller Erschei-

nungen und das Walten unsichtbarer Kräfte und allgemeiner Gesetze zuerst zum Bewusstsein kommt. So weit auch der Weg ist, welcher vom Glauben an eine göttliche Weltregierung zur wissenschaftlichen Erkenntniss und Erklärung des Weltzusammenhangs führt, das enthält dieser Glaube doch immer, selbst in der polytheistischen Gestalt, die er bei den Griechen hatte, dass das, was in der Welt ist und geschieht, von gewissen der sinnlichen Wahrnehmung verborgenen Ursachen abhänge. Da sich ferner die Macht der Götter auf alle Theile der Welt erstrecken soll, und da andererseits die Vielheit derselben durch die Herrschaft des Zeus und die unabwendbare Gewalt des Fatums selbst wieder der Einheit unterworfen wird, so ist ebendamit der Zusammenhang des Weltganzen ausgesprochen, es sind alle Erscheinungen unter dieselben gemeinsamen Ursachen gestellt; und indem sich die Furcht vor der göttlichen Macht und dem unerbittlichen Schicksal allmählich | zum Vertrauen auf die Güte und Weisheit der Götter läutert, so entsteht die Aufgabe für das Denken, die Spuren dieser Weisheit in den Gesetzen des Weltlaufs zu verfolgen. Bei dieser Läuterung des Volksglaubens hat freilich die Philosophie selbst mitgewirkt, aber auch schon die religiöse Vorstellung enthielt die Keime, aus denen sich später die reineren Begriffe der Philosophen entwickelten.

Auch die nähere Bestimmtheit des griechischen Glaubens ist für die griechische Philosophie nicht gleichgültig. Die griechische Religion gehört ihrem allgemeinen Charakter nach in die Klasse der Naturreligionen, denn das Göttliche wird hier, wie diess schon die Vielheit der Götter beweist, unter einer Naturbestimmtheit, dem Endlichen wesentlich gleichartig, und nur graduell darüber erhaben vorgestellt; der Mensch braucht sich daher nicht über die ihn umgebende Welt und über seine eigene Natürlichkeit zu erheben, um mit der Gottheit in Verbindung zu treten, sondern so, wie er von Hause aus ist, fühlt er sich ihr verwandt: es ist nicht eine innere Umwandlung seiner Denkweise, ein Kampf mit seinen natürlichen Trieben und Neigungen, der von ihm verlangt wird, sondern alles menschlich natürliche gilt auch der Gottheit gegenüber für berechtigt, der göttlichste Mann ist der, welcher seine mensch-

lichen Kräfte am tüchtigsten ausbildet, und die Erfüllung seiner religiösen Pflichten besteht im wesentlichen darin, dass er zur Ehre der Götter thut, was seiner eigenen Natur gemäss ist. Derselbe Standpunkt lässt sich auch in der philosophischen Weltansicht der Hellenen, wie diess tiefer unten noch näher gezeigt werden soll, nicht verkennen; und so wenig auch die Philosophen, im ganzen genommen, ihre Lehren unmittelbar aus der religiösen Ueberlieferung geschöpft haben, so entschieden sie nicht selten gegen den Volksglauben auftreten, so klar ist doch, dass die Denkweise, an welche sich die Griechen in ihrer Religion gewöhnt hatten, ihre wissenschaftliche Richtung nicht unberührt liess. Wie ihre Religion Naturreligion ist, so ist ihre älteste Philosophie Naturphilosophie, und auch als dieser die Ethik den Rang ablief, blieb das Naturgemässe ihr Wahlspruch.

Nun unterscheidet sich ferner die griechische Religion von allen andern Naturreligionen dadurch, dass ihr weder die äussere Natur noch das sinnliche Wesen des Menschen als solches, sondern nur die vom Geist verklärte, die schöne Menschennatur das höchste | ist. Der Mensch lässt sich hier von den äusseren Eindrücken nicht so überwältigen, dass er seine Selbständigkeit an die Naturgewalten verlöre, und sich selbst nur als einen Theil der Natur fühlte, der sich ihrer Gewalt widerstandslos hingibt, wie der Hindu; er sucht aber auch nicht in der ungebundenen Freiheit roher und halbwilder Völker seine Befriedigung, sondern während er im vollen Gefühl seiner Freiheit lebt und handelt, sieht er doch ihre höchste Bethätigung darin, der allgemeinen Ordnung, als dem Gesetz seiner eigenen Natur, zu gehorchen. Wiewohl daher die Gottheit menschenähnlich gedacht wird, so ist es doch nicht die gemeine Menschennatur, die man ihr zuschreibt: nicht blos die Gestalt der Götter ist zur reinsten Schönheit idealisirt, sondern auch den Inhalt der Göttervorstellung bilden vorzugsweise, namentlich bei den eigenthümlich hellenischen Gottheiten, Ideale menschlicher Thätigkeiten; und gerade desshalb steht der Grieche zu seinen Göttern in diesem heiteren und freien Verhältniss, wie kein anderes Volk des Alterthums, weil sich sein eigenes Wesen in ihnen so ideell abspiegelt, dass er sich in

ihrer Betrachtung zugleich verwandtschaftlich angezogen und über die Schranken seines Daseins hinausgehoben findet, ohne diesen Vortheil durch den Schmerz und die Mühe eines inneren Kampfes zu erkaufen. So wird hier das Sinnliche und Natürliche zur unmittelbaren Verkörperung des Geistigen, die ganze Religion erhält einen ästhetischen Charakter, die religiöse Vorstellung wird zur Dichtung, die Gottesverehrung und der Gegenstand der Gottesverehrung zum Kunstwerk, und wiewohl wir uns im allgemeinen noch auf der Stufe der Naturreligion befinden, so gilt doch die Natur selbst nur desshalb, weil sich der Geist in ihr offenbart, für die Erscheinung der Gottheit. Diese Idealität der griechischen Religion war für die Entstehung und Ausbildung der griechischen Philosophie ohne Zweifel von der höchsten Bedeutung. Die Thätigkeit der Phantasie, durch welche dem sinnlich einzelnen allgemeine Bedeutung gegeben wird, ist die nächste Vorstufe für die Thätigkeit des Verstandes, der von dem Einzelnen als solchem abstrahirend zum allgemeinen Wesen und den allgemeinen Gründen der Erscheinungen vorzudringen sucht. Indem daher die griechische Religion auf einer ästhetisch idealen Weltansicht beruhte, und alle Aufforderungen zur künstlerischen Darstellung dieser | Weltansicht in sich trug, musste sie mittelbar auch auf das Denken anregend und befreiend einwirken, und der wissenschaftlichen Betrachtung der Dinge vorarbeiten. Materiell hat besonders die Ethik durch diese schon in der Religion angelegte Richtung auf's Ideale gewonnen, aber ihr formaler Einfluss erstreckt sich auf alle Theile der Philosophie, sofern sie überhaupt das Bestreben voraussetzt und fördert, das Sinnliche als Erscheinung des Geistes zu behandeln, und auf übersinnliche Ursachen zurückzuführen. Ob nicht manche der griechischen Philosophen in dieser Beziehung zu rasch verfuhren, soll hier nicht untersucht werden; gerade wenn wir zugeben, dass ihre Lehren auf uns nicht selten mehr den Eindruck einer kühnen philosophischen Dichtung als den der strengen Wissenschaft machen, werden wir den Zusammenhang derselben mit dem künstlerischen Sinn des griechischen Volkes und dem ästhetischen Charakter seiner Religion nur um so weniger verkennen.

So viel aber auch die griechische Philosophie der Religion

zu verdanken haben mag: von noch grösserer Wichtigkeit ist der Umstand, dass ihre Abhängigkeit von derselben nicht so weit gieng, um die freie Bewegung der Wissenschaft unmöglich zu machen, oder wesentlich zu beschränken. Die Griechen hatten keine Hierarchie und keine unantastbare Dogmatik. Die gottesdienstlichen Verrichtungen waren bei ihnen nicht das ausschliessliche Eigenthum eines Standes, die Priester nicht die alleinigen Vermittler zwischen dem Menschen und der Gottheit, sondern jeder Einzelne und jedes Gemeinwesen war von sich aus zur Darbringung von Opfern und Gebeten berechtigt: bei Homer opfern die Könige und Heerführer für ihre Untergebenen, die Hausväter für die Familie, jeder Einzelne für sich selbst, ohne Dazwischenkunft der Priester; auch als der zunehmende Tempelkultus den letzteren grössere Bedeutung verschaffte, blieben sie doch immer auf gewisse Opfer und gottesdienstliche Thätigkeiten in ihrem örtlichen Bereiche beschränkt; daneben finden sich aber fortwährend nichtpriesterliche Opfer und Gebete, und eine ganze Reihe von gottesdienstlichen Handlungen ist andern als priesterlichen Geschlechtern, öffentlichen Beamten, die durch Wahl oder durch's Loos bestimmt wurden, zum Theil in Verbindung mit Gemeinde- und Staatsämtern, den Einzelnen und den Familienhäuptern | überlassen. Die Priesterschaft konnte daher hier nie einen Einfluss gewinnen, der ihrer Stellung bei den orientalischen Völkern auch nur entfernt zu vergleichen gewesen wäre[1]; und so gross auch die Bedeutung war, welche die Priester einzelner Tempel durch die mit denselben verknüpften Orakel erlangten: im ganzen verlieh das Priesterthum ungleich mehr Ehre als Macht, es war ein politisches Ehrenamt, bei dem desshalb mehr auf Ansehen und äusserliche Vorzüge, als auf besondere geistige

1) Und es ist diess, beiläufig bemerkt, einer von den schlagendsten Gründen gegen die Hypothese von einer umfassenden Uebertragung orientalischer Gottesdienste und Mythen nach Griechenland; denn diese orientalischen Kulte sind mit der hierarchischen Verfassung so eng verflochten, dass sie nur mit ihr zu den Griechen verpflanzt werden konnten; wäre diess aber irgend einmal geschehen, so müsste sich die Bedeutung der Priester um so grösser zeigen, je weiter wir in das Alterthum hinaufgehen, während in der Wirklichkeit gerade das Gegentheil der Fall ist.

Befähigung gesehen wurde, und es ist den griechischen Zuständen durchaus gemäss, wenn PLATO[1]) die Priester trotz der Würde, die sie umgibt, doch nur für Diener des Gemeinwesens gelten lässt. Wo aber keine Hierarchie ist, da ist eine Dogmatik als allgemeines Glaubensgesetz zum voraus unmöglich, denn es sind keine Organe zu ihrer Ausbildung und Behauptung vorhanden. Auch an sich selbst aber widersprach eine solche dem Wesen der griechischen Religion. Diese Religion ist nicht von Einem Punkt aus zum geschlossenen System erwachsen; sondern von den einzelnen Völkerschaften, Gemeinden und Geschlechtern wurden die Anschauungen und Ueberlieferungen, welche die griechischen Stämme aus ihren ursprünglichen Wohnsitzen mitgebracht hatten, in den verschiedenartigsten Umgebungen und unter sehr ungleichen äusseren Einflüssen, zu einer ausserordentlichen Mannigfaltigkeit örtlicher Sagen und Gebräuche gestaltet, und hieraus hat sich ein gemeinsam hellenischer Glaube nur allmählich, nicht durch theologische Systematik, sondern auf dem Wege des freien Einverständnisses entwickelt, dessen hauptsächlichste Vermittlerin, neben dem persönlichen Verkehr und den Kultushandlungen der nationalen Festspiele, die Kunst und vor | allem die Poësie war. Hieraus erklärt es sich, dass es in Griechenland eigentlich nie eine allgemein anerkannte Religionslehre, sondern immer nur eine Mythologie gegeben hat, dass der Begriff der Orthodoxie hier unbekannt blieb. Achtung der Staatsgötter wurde allerdings von jedem verlangt, und gegen solche, welche ihnen die herkömmliche Verehrung zu verweigern oder zum Abfall von der Staatsreligion aufzufordern beschuldigt waren, erfolgte nicht selten die schwerste Strafe; aber so hart auch die Philosophie selbst in einigen ihrer Vertreter hievon betroffen wurde, im ganzen war doch das Verhältniss der Einzelnen zum Glauben der Gesammtheit ein ungleich freieres, als bei den Völkern, die eine bestimmt ausgesprochene, von einer mächtigen Priesterschaft überwachte Glaubenslehre besassen. Die Strenge gegen religiöse Neuerungen bezog sich bei den Griechen nicht unmittelbar auf die Lehre, sondern zunächst auf den Kultus,

1) Polit. 290 C.

und nur sofern eine Lehre die öffentliche Gottesverehrung zu gefährden schien, wurde auch sie von derselben betroffen; was dagegen die theologischen Meinungen als solche anbelangt, so hatte der griechische Glaube, eines theologischen Lehrgebäudes und geschriebener Religionsurkunden entbehrend, in den Tempelsagen, den Darstellungen der Dichter und den Vorstellungen des Volks eine viel zu unbestimmte und flüssige Gestalt, und fast jede Ueberlieferung musste durch den Widerspruch anderer, abweichender Angaben zu viel von ihrem Ansehen verlieren, um das Denken in demselben Masse, wie diess anderwärts der Fall war, innerlich zu beherrschen und äusserlich zu beschränken [1]).

Wie folgenreich diese freie Stellung der griechischen Wissenschaft zur Religion war, wird man ermessen, wenn man sich die Frage vorlegt, was wohl ohne dieselbe aus der Philosophie der Griechen und mittelbar auch aus der unsrigen geworden wäre. Alle geschichtlichen Analogieen erlauben nur die Antwort, dass es in diesem Fall bei den Griechen ebensowenig, als bei den orientalischen Völkern, zu einer selbständigen philosophischen Wissenschaft gekommen sein würde. Der spekulative Trieb würde wohl auch dann erwacht sein, aber von der Theologie eifersüchtig bewacht, an sich selbst durch

1) Mit dem obigen durchaus übereinstimmend erklärt sich L. Schmidt, Ethik d. Griechen II, 24 ff., dessen sachkundige Auseinandersetzung mich der Nothwendigkeit überhebt, die obige Darstellung durch eine Erörterung der uns bekannten Fälle von Verfolgung wegen Religionsvergehen eingehender zu begründen, und Lange's von ihnen hergenommene Einwendungen (Gesch. d. Materialismus I, 4. 124 f.) zu widerlegen. L. hat bei denselben gerade den Hauptpunkt übersehen: dass die Gesetze gegen Religionsvergehen sich wesentlich auf den Kultus bezogen, dass sie sich an erster Stelle gegen die Aneignung, Zerstörung oder Entweihung heiliger Gegenstände und Orte, die Störung der heiligen Handlungen, die Verletzung des Mysteriengeheimnisses, die Unterlassung der für das Staatswohl nöthigen Götterverehrung, auch wohl gegen die Verleitung zu derartigen Vergehen, überhaupt also gegen bestimmte Handlungen oder Unterlassungen richteten; dass dagegen die Vorstellung, als ob falsche, d. h. vom Herkömmlichen abweichende Meinungen über die Götter auch dann strafbar seien, wenn sie zu keiner thatsächlichen Verletzung der Staatsreligion führten, dass also der Begriff der Ketzerei den Griechen im ganzen genommen fremd war, und ihr Denken von Hause aus nicht unter dem Banne stand, den jene Vorstellung auf das der mittelalterlichen Philosophen ausgeübt hat.

religiöse Voraussetzungen gebunden, in seiner freien Bewegung gehemmt, würde das Denken kaum mehr als eine religiöse Spekulation, in der Weise der alten theologischen | Kosmogonieen, erzeugt haben, und wenn es sich auch vielleicht nach langer Zeit andern Fragen zugewandt hätte, so lässt sich doch nicht annehmen, dass es jemals jene Schärfe, Frische und Unbefangenheit erreicht hätte, wodurch die griechische Philosophie die Lehrerin aller Zeiten geworden ist. Bedenken wir wenigstens, wie weit auch das spekulativste unter den orientalischen Völkern, das indische, trotz seiner uralten Bildung, in seinen philosophischen Leistungen hinter den Griechen zurücksteht, vergleichen wir die Philosophie des christlichen und muhamedanischen Mittelalters, welche die griechische doch schon vor sich hatte, mit dieser, und müssen wir in beiden Fällen in der Abhängigkeit der Wissenschaft von der positiven Dogmatik eine Hauptursache ihres unbefriedigenden Zustandes erblicken, so können wir das Schicksal nicht genug preisen, welches die Griechen durch ihre glückliche Begabung und durch den günstigen Gang ihrer geschichtlichen Entwicklung vor jener Abhängigkeit bewahrt hat.

Einen engeren Zusammenhang hat man häufig zwischen der Philosophie und der Mysterienreligion vermuthet. In den Mysterien, glaubte man, sei den Eingeweihten eine reinere, oder doch eine spekulativere Theologie mitgetheilt worden, durch die Mysterien haben sich die Geheimlehren orientalischer Priester zu den griechischen Philosophen fortgepflanzt, und von ihnen aus seien sie dann in die allgemeine Bildung übergegangen. Indessen steht es seit Lobeck's Aglaophamus (1829) ausser Zweifel, und alle seitherigen Untersuchungen konnten es nur bestätigen, dass philosophische Lehren in Verbindung mit diesen gottesdienstlichen Handlungen theils gar nicht, theils erst unter dem Einfluss der wissenschaftlichen | Forschungen mitgetheilt wurden, dass mithin die Philosophie weit eher die Lehrerin als die Schülerin der Mysterien zu nennen ist. Die Mysterien waren ursprünglich, wie wir wohl mit Sicherheit annehmen dürfen, gottesdienstliche Feierlichkeiten, die sich in ihrem religiösen Inhalt und Charakter von der öffentlichen Gottesverehrung nicht unterschieden, und die nur

desshalb im geheimen begangen wurden, weil sie für die Mitglieder gewisser Gemeinschaften, Geschlechter und Stände, mit Ausschluss dritter Personen, bestimmt waren, oder weil die Natur der Gottheiten, denen sie gewidmet waren, diese Form des Kultus verlangte. Das erstere gilt z. B. von den Mysterien des idäischen Zeus und der argivischen Here, das andere von den Eleusinien und überhaupt von den Geheimdiensten der chthonischen Gottheiten. In einen gewissen Gegensatz zur öffentlichen Religion kamen die Mysterien erst dadurch, dass theils ältere Kulte und Kultusformen, die aus jener allmählich verschwanden, in diesen sich erhielten, theils auswärtige Götterdienste, wie der des thracischen Dionysos und der phrygischen Cybele, als Privatkulte in der Form von Mysterien auftraten, und mit der Zeit auch mit älteren Geheimdiensten mehr oder weniger verschmolzen. Aber weder in dem einen noch in dem andern Fall kann es sich um philosophische Sätze oder um die Lehren einer reineren, über den Volksglauben wesentlich hinausgehenden Theologie gehandelt haben[1]). Schon der Eine Umstand würde diess beweisen, dass gerade die gefeiertsten Mysterien allen Griechen zugänglich waren; denn was hätten die Priester einer so gemischten Masse von höherer Weisheit mittheilen können, wenn sie auch selbst eine solche besessen hätten, und was soll man sich unter einer philosophischen Geheimlehre denken, in die ein ganzes Volk eingeweiht sein konnte, ohne durch längeren Unterricht dazu vorbereitet, oder im Glauben an seine überlieferte Mythologie dadurch gestört zu werden? Aber es liegt überhaupt nicht in der Weise des Alterthums, die gottesdienstlichen Handlungen zur Belehrung durch Religionsvorträge zu benützen. Ein Julian mochte in Nachahmung christlicher Sitte dazu den Versuch machen, | aus der klassischen Zeit selbst ist uns kein Beispiel hievon überliefert. Auch von den Mysterien sagt kein

1) Wie diess Lobeck a. a. O. I, 6 ff. erschöpfend gezeigt hat. In demselben Sinn äussert sich, mit dem gesunden geschichtlichen Blick, der ihn auszeichnet, schon Leibniz in dem Vorwort zur Theodicee, Abs. 2, und von den Neueren u. a. Hegel, Phil. d. Gesch. 301 f. Aesth. II, 57 f. Phil. d. Rel. II, 150 ff., und in Betreff des Monotheismus noch Windelband Gesch. d. alt. Phil. 29.

glaubwürdiger Zeuge, dass sie zur Belehrung der Theilnehmer bestimmt waren; als ihr eigentlicher Zweck erscheinen vielmehr die heiligen Handlungen und der Eindruck, den sie auf das Gemüth der Zuschauer hervorbrachten[1]); was dagegen von Mittheilung durch's Wort mit diesen Handlungen verknüpft war, das scheint sich auf kurze liturgische Formeln, auf Anweisungen zur Verrichtung der heiligen Gebräuche, und auf heilige Ueberlieferungen (*ἱεροὶ λόγοι*) derselben Art beschränkt zu haben, wie sie auch sonst in Verbindung mit bestimmten Gottesdiensten vorkommen: Erzählungen über die Stiftung der Kulte und Kultusstätten, über die Namen, die Abkunft und die Geschichte der Gottheiten, denen diese Verehrung geweiht war, mit Einem Wort, mythologische Erklärungen des Kultus, welche Wissbegierigen von den Priestern oder auch von anderen mitgetheilt wurden. Sind aber auch diese liturgischen und mythologischen Bestandtheile in der späteren Zeit benützt worden, um philosophisch-theologische Lehren an die Mysterien anzuknüpfen, so lässt sich doch nicht annehmen, dass diess auch schon ursprünglich geschehen sei; denn an zuverlässigen Spuren davon fehlt es durchaus, und aus allgemeinen Gründen ist es nicht wahrscheinlich, dass die mythenbildende Phantasie von philosophischen Gesichtspunkten beherrscht war, oder dass in der Folgezeit ein Inhalt, den das wissenschaftliche Denken der Griechen noch nicht gewonnen hatte, in die mystischen Ueberlieferungen und Gebräuche hineingelegt werden konnte. Selbst nachdem die Mysterien mit der zunehmenden Vertiefung des sittlichen Bewusstseins allmählich eine höhere Bedeutung gewonnen hatten, und nachdem seit dem sechsten vorchristlichen Jahrhundert, oder noch etwas früher, jene Schule der Orphiker entstanden war, deren Lehre der griechischen Philosophie von Anfang an zur Seite geht[2]), scheint | der Einfluss der Philosophen auf diese my-

1) Vgl. Synes. Dion. 10 (Arist. fr. 15): *καθάπερ Ἀριστοτέλης ἀξιοῖ τοὺς τελουμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν ἀλλὰ παθεῖν.* Daher werden auch die Geweihten als Epopten, die Theilnahme an den Mysterien (vgl. S. 56, 2) als ein Schauen bezeichnet.

2) Die erste sichere Spur von orphischen Schriften und orphisch-dionysischen Weihen liegt in der gut beglaubigten Nachricht (worüber Lobeck

stische Theologie ungleich grösser gewesen zu sein, als die Rückwirkung der Theologie auf die Philosophie, und wenn wir genauer in's einzelne eingehen, so wird es sehr zweifelhaft, ob die Philosophie überhaupt etwas erhebliches von den Mysterien und der Mysterienlehre entlehnt hat und entlehnen konnte.

Es sind hauptsächlich zwei Punkte, bei denen man eine tiefergehende Einwirkung der Mysterien auf die Philosophie vermuthet hat: der Monotheismus und die Hoffnung auf ein

a. a. O. I, 331 ff. 397 ff. 692 ff. vgl. GERHARD „über Orpheus und die Orphiker", Abh. d. Berl. Akad. 1861. Hist.-phil. Kl. S. 22. 75. SCHUSTER, De vet. Orphicae theogoniæ indole. 1869. S. 46 ff.): Onomakritus, welcher am Hofe des Pisistratus und seiner Söhne lebte und mit zwei oder drei andern die Sammlung der homerischen Gedichte besorgte, habe unter dem Namen des Orpheus und Musäus Orakelsprüche und Weihelieder (*τελεταὶ*) herausgegeben, die er selbst verfasst hatte. Diese Unterschiebung fällt etwa zwischen 540 und 520 v. Chr. Wahrscheinlich waren aber schon vorher nicht blos überhaupt orphische Lieder und Orakel im Umlauf, sondern es hatte sich auch schon seit längerer Zeit die Verbindung des dionysischen Mysterienwesens mit der orphischen Poësie vollzogen; zwei bis drei Menschenalter später werden die Namen der Orphiker und Bakchiker von HERODOT (II, 81) als gleichbedeutend gebraucht; und der Glaube an eine Seelenwanderung wird von PHILOLAOS durch die Aussprüche der alten Theologen und Wahrsager gestützt, bei denen wir zunächst gleichfalls an Orpheus und die übrigen Auktoritäten der orphischen Mystik zu denken haben, die auch PLATO in diesem Zusammenhang nennt (s. u. S. 418[4]). Das Zeugniss des Aristoteles kann man freilich für das höhere Alter der orphischen Theologie nicht geltend machen. Zwar bemerkt PHILOP. De an F 5 o. zu ARIST. De an. I, 5. 410 b 28 (Arist. fr. 9 R.): Aristoteles nenne die orphischen Gedichte „sogenannte", *ἐπειδὴ μὴ δοκεῖ Ὀρφέως εἶναι τὰ ἔπη, ὡς καὶ αὐτὸς ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λέγει. αὐτοῦ μὲν γάρ εἰσι τὰ δόγματα. ταῦτα δέ φησιν Ὀνομάκριτον ἐν ἔπεσι κατατεῖναι.* Allein die Worte: *αὐτοῦ ... δόγματα* geben sich schon ihrer Form nach als eigene Bemerkung des Philoponus, und dieser wiederholt hierin ohne Zweifel nur eine neuplatonische Ausrede, durch welche die aristotelische Kritik der orphischen Gedichte unschädlich gemacht werden sollte; dass sich Aristoteles nicht so geäussert haben kann, erhellt aus CIC. N. D. I, 38, 107, der wahrscheinlich aus der gleichen Schrift desselben berichtet: *Orpheum poëtam docet Aristoteles nunquam fuisse.* Mit den *Ὀρφικὰ ἔπη* scheint die Theogonie gemeint zu sein; andere orphische Schriften sollten noch Cerkops der Pythagoreer, Brontinus, Zopyrus von Heraklea (der gleiche, welcher mit Onomakritus an der Ausgabe Homers arbeitete), Prodikus von Samos und andere verfasst haben (SUID. *Ὀρφ.* CLEMENS Strom. I, 333 A); vgl. SCHUSTER a. a. O. und S. 55 f. Weiteres unten S. 79[4] ff.

Fortleben nach dem Tode; denn anderes, was wohl auch spekulativ gedeutet wurde, ist von der Art, dass wir keinen Gedanken darin | finden können, der nicht jedem zur Hand läge[1]). Aber in keiner von beiden Beziehungen erscheint dieser Einfluss so gesichert oder so bedeutend, wie man häufig geglaubt hat. Was zunächst die Einheit Gottes betrifft, so dürfen wir den theistischen Gottesbegriff, an welchen man früher zu denken pflegte, in der mystischen so wenig als in der populären Theologie suchen. Dass die Einheit Gottes, im Sinn des jüdischen und des christlichen Monotheismus[2]), bei den Festen der eleusinischen Gottheiten, oder der Kabiren, oder des Dionysos gelehrt worden wäre, ist ganz undenkbar. Anders verhält es sich allerdings mit jenem Pantheismus, welchen ein Bruchstück der orphischen Theogonie[3]) vorträgt, wenn es Zeus als Anfang, Mitte und Ende aller Dinge, als die Wurzel der Erde und des Himmels, als den Inbegriff der Luft und des Feuers, als Sonne und Mond, Mann und Weib u. s. f. beschreibt, wenn der Himmel sein Haupt, Mond und Sonne seine Augen, der Aether sein Ohr[4]), die Luft seine Brust, die Erde sein Leib, die Unterwelt sein Fuss genannt wird. Ein solcher Pantheismus wäre mit dem Polytheismus, dessen Boden die

1) So z. B. der Mythus von der Ermordung des Zagreus durch die Titanen (Lobeck I, 615 ff.), den die Neuplatoniker allerdings, und auch schon die Stoiker, philosophisch zu erklären wussten, der aber seinem ursprünglichen Sinne nach schwerlich etwas anderes ist als eine ziemlich rohe Variation des vielbehandelten Thema's von dem Absterben des Naturlebens im Winter, an welches sich dann weiter der Gedanke an die Hinfälligkeit der Jugend und ihrer Schönheit anschliesst. Auf die ältere Philosophie hat er keinen Einfluss gehabt, selbst wenn Empedokles V. 70 (142) darauf anspielen sollte.

2) Wie sie angeblich orphische Fragmente (Nr. 5. 46. 238 Ab. Lobeck I, 438 ff.) enthalten, die augenscheinlich von alexandrinischen Juden verfasst oder überarbeitet sind.

3) Bei Lobeck S. 520 ff., bei Abel Fr. 123 aus Arist. De mundo 7. 401 a 27. Prokl. in Tim. 95 F. 164 C. Eus. pr. ev. III, 9. Stob. Ekl. I, 40. Aehnlich Fr. 7 Ab., aus den *Διαθῆκαι*: *εἷς Ζεὺς, εἷς Ἀΐδης, εἷς Ἥλιος, εἷς Διόνυσος, εἷς θεὸς ἐν πάντεσσι.*

4) *Οὖς δέ οἱ ἀψευδὲς βασιλήϊον ἄφθιτος αἰθὴρ* u. s. w. Dass hier nicht mit Prokl., Eus. und den früheren Ausgaben des Stobäus *Νοῦς*, sondern mit Wachsmuth's Stobäustext *Οὖς* zu lesen ist, ergibt der Zusammenhang unwidersprechlich.

Mysterien nie verlassen haben, nicht unverträglich. Da die Götter des Polytheismus in Wahrheit nur die Theile und Kräfte der Welt, die verschiedenen Gebiete der Natur und des Menschenlebens zum Inhalt haben, so ist es natürlich, dass auch der Zusammenhang dieser besonderen Sphären und das Uebergreifen der einen über die andern an ihnen zum | Vorschein kommt; und so sehen wir denn wirklich in allen reicher entwickelten Naturreligionen verwandte Gottheiten verschmelzen, und die gesammte polytheistische Götterwelt in die allgemeine Vorstellung des allumfassenden göttlichen Wesens (θεῖον) zusammengehen. Aber gerade die griechische Religion gehört durch ihren plastischen Charakter zu denen, welche dieser Auflösung der bestimmten Göttergestalten am meisten widerstreben. Hier ist daher der Gedanke an die Einheit des Göttlichen ursprünglich weit weniger auf dem Wege des Synkretismus, als auf dem der Kritik, nicht durch Verschmelzung der vielen Götter zu Einem, sondern durch grundsätzliche Bekämpfung des Polytheismus durchgeführt worden: erst die Stoiker und ihre Nachfolger suchten den Polytheismus durch synkretistische Umdeutung mit ihrem philosophischen Pantheismus zu vereinigen, dagegen tritt der ältere Pantheismus eines Xenophanes der Vielheit der Götter in scharfer Polemik entgegen. Auch der Pantheismus der orphischen Gedichte ist in dieser Gestalt wahrscheinlich weit jünger, als die ersten Anfänge der orphischen Litteratur. Die *Διαθῆκαι* gehören jedenfalls erst in die Zeit des alexandrinischen Synkretismus, aber auch die Stelle der Theogonie stammt so, wie sie uns vorliegt, gewiss nicht aus der des Onomakritus, welcher Lobeck[1]) den Hauptkörper dieses Gedichtes zuschreibt. Denn diese Stelle stand im engsten Zusammenhang mit der Erzählung von der Verschlingung des Phanes-Erikapäus durch Zeus: Zeus ist desshalb der Inbegriff aller Dinge, weil er die erstgeschaffene Welt oder den Phanes verschlungen hat, um alles aus sich selbst zu erzeugen. Von der Verschlingung des Phanes aber wird später[2]) noch gezeigt werden, dass sie keinen ursprünglichen

1) a. a. O. 611.

2) Bei der Untersuchung der orphischen Kosmogonie, S. 79[4] ff.

Bestandtheil der orphischen Theogonie bildete[1]). Wir müssen daher jedenfalls zwischen der späteren Bearbeitung und den älteren Bestandtheilen der orphischen Stelle unterscheiden. Zu den letzteren scheint namentlich jener vielgebrauchte Vers[2]) zu gehören, auf den sich wahrscheinlich schon PLATO[3]) bezieht: *Ζεὺς κεφαλὴ* (oder: *ἀρχὴ*) *Ζεὺς μέσσα, | Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται*[4]). Was jedoch dieser Vers aussagt, und was man sonst noch ähnliches in den muthmasslich alten Bestandtheilen der orphischen Gedichte finden mag, das führt nicht wesentlich über eine Anschauung hinaus, die der griechischen Religion überhaupt geläufig ist, und die schon Homer ausgedrückt hat, wenn er Zeus den Vater der Götter und Menschen nennt[5]): jene Einheit des Göttlichen, die auch der Polytheismus anerkennt, wird in Zeus, als dem König der Götter, zur Anschauung

1) In dem oben besprochenen Bruchstück zeigt sich diess unter anderem auch darin, dass wir V. 8 nicht allein den vier empedokleischen Elementen begegnen, sondern dass diese auch mit denselben Worten eingeführt werden, wie von Empedokles (Orph.: *πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθήρ*, Emp. V. 78 (79 M.): *πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθέρος ἤπιον* (al. *ἠέρος ἄπλετον*) *ὕψος*; denn dass Empedokles hier dem Orphiker folge (O. KERN Archiv f. G. d. Ph. I, 502), ist höchst unwahrscheinlich. Für Empedokles bilden die vier Elemente den Grundpfeiler seines Systems, „die vier Wurzeln aller Dinge", und ihre Vierzahl schliesst sich in naturgemässem Fortgang an die Zweiheit der elementarischen Grundformen bei Parmenides, ihre Dreiheit bei Heraklit an; der Orphiker nennt sie beiläufig wie etwas, das jedem bekannt ist. Da kann man doch, scheint mir, kaum zweifelhaft darüber sein, auf welcher Seite die Originalität ist.

2) Theog. fr. 33. 46. 125 Abel, bei Ps. ARIST. De mundo 7. 401 a 29. PROKL. in Tim. 95 F, dem platonischen Scholiasten S. 451 Bekk. EUS. pr. ev. III, 9. STOB. Ekl. I, 1, 4.

3) Gess. IV, 715 E. Weitere Nachweisungen über den Gebrauch des Verses bei Stoikern, Platonikern, Neupythagoreern u. a. b. LOBECK 529 f.

4) Für diese Annahme spricht namentlich der Umstand, dass auch die Worte Fr. 125 (PROKL. in Tim. 310 D. Plat. Theol. VI, 8. S. 363 m.) *τῷ δὲ Δίκη πολύποινος ἐφείπετο*, mit der platonischen Stelle zusammentreffen. *Πολύποινος* heisst die *Δίκη* auch bei PARMENIDES V. 14. Doch darf man nicht übersehen, dass Plato's Citat nicht genau passt, denn er sagt: *ὁ μὲν δὴ θεὸς, ὥσπερ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων* u. s. w. Vgl. Simonides folgende Anm.

5) M. vgl. auch TERPANDER (um 680) Fr. 4: *Ζεῦ πάντων ἀρχὰ πάντων ἀγήτωρ*, seinen Zeitgenossen SIMONIDES Amorg. Fr. 1: *τέλος μὲν Ζεὺς ἔχει . . . πάντων* u. s. w. und was II a, 6 aus Aeschylus angeführt ist.

gebracht, und es wird insofern alles, was ist und geschieht, in letzter Beziehung auf Zeus zurückgeführt; mag dieses aber auch so ausgedrückt werden, dass Zeus Anfang, Mitte und Ende aller Dinge genannt wird, so ist doch damit noch lange nicht gesagt, dass er der Inbegriff aller Dinge selbst sei[1]), und der Standpunkt der religiösen Vorstellung, welche die Götter als persönliche Wesen neben die Welt stellt, ist desshalb nicht mit dem der philosophischen Spekulation vertauscht, die in ihnen das allgemeine Wesen der Welt dargestellt sieht.

Etwas anders steht es nun allerdings mit dem zweiten der obenberührten Punkte, mit dem Unsterblichkeitsglauben. Die Lehre von der Seelenwanderung scheint wirklich aus der Mysterientheologie in die Philosophie gekommen zu sein. Doch war auch sie ursprünglich aller Wahrscheinlichkeit nach nicht mit allen, sondern nur mit den bakchischen und orphischen Mysterien verbunden. Die Eleusinien waren wohl als eine Feier der chthonischen Gottheiten, wie man annahm, von wesentlicher Bedeutung für den Zustand nach dem Tode: schon der homerische Hymnus auf Demeter weiss von dem grossen Unterschied im jenseitigen | Schicksal der Geweihten und der Ungeweihten[2]), und seitdem wird von den Lobrednern dieser Weihen gerühmt, dass sie nicht blos für dieses, sondern auch für das künftige Leben die seligsten Aussichten gewähren[3]). Damit ist aber nicht gesagt, dass die Seelen der Geweihten wieder in's Leben zurückkehren oder dass sie in einem anderen Sinn unsterblich sein werden, als diess der gemeine griechische Volksglaube annahm, sondern wie für dieses Leben von der Huld der Demeter und ihrer Tochter zunächst Reichthum und Fruchtbarkeit der Felder erwartet wurde[4]), so

1) Auch der Monotheismus kennt ja Ausdrücke, wie *ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν πάντα* (Röm. 11, 36), *ἐν αὐτῷ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν* (Apg. 17, 28), ohne dass die Meinung dabei die wäre, das Endliche wirklich in die Gottheit zu versetzen.

2) V. 480 ff. *ὄλβιος, ὃς τάδ' ὄπωπεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων·*
ὃς δ' ἀτελὴς ἱερῶν, ὅς τ' ἔμμορος, οὔποθ' ὁμοίην
αἶσαν ἔχει, φθίμενός περ, ὑπὸ ζόφῳ εὐρώεντι.

3) M. s. die Nachweisungen bei Lobeck I, 69 ff.

4) Hymn. in Cer. 486 ff.

wurde den Theilnehmern an den Mysterien auch noch weiter versprochen, dass sie im Hades in der nächsten Nähe der Gottheiten wohnen würden, die sie verehrt hatten, den Ungeweihten umgekehrt wurde gedroht, sie werden in einen Sumpf geworfen werden[1]). Erhielten nun auch diese rohen Vorstellungen später und bei höher gebildeten eine geistige Deutung[2]), so berechtigt uns doch nichts zu der Annahme, dass diess auch schon ursprünglich geschehen, und dass den Mysten für's Jenseits etwas anderes verheissen worden sei, als die Gunst der unterirdischen Götter; die Volksmeinungen über den Hades wurden dadurch nicht verändert. Auch Pindar's bekannte Aussprüche führen nicht weiter. Denn wenn von den Genossen der eleusinischen Feier gesagt wird, es sei ihnen Anfang und Ende ihres Lebens bekannt[3]), so ist die Lehre von der Seelenwanderung darin noch nicht ausgesprochen[4]), | und wenn anderwärts diese Lehre unzweifelhaft vorgetragen wird[5]), fragt es sich doch, ob sie der Dichter aus der eleusinischen Theologie entlehnt hat; wenn er endlich auch die eleusinischen Mythen und Symbole in diesem Sinn verwandt hätte, würde daraus nicht mit Sicherheit folgen, dass diess auch ihr ursprünglicher Sinn war[6]). In der orphischen Theologie dagegen kommt

1) Aristid. Eleusin. S. 421 Dind. Dasselbe bezeugt von den Dionysosmysterien, denen diese Darstellung vielleicht ursprünglich allein angehört, Aristoph. Frösche 145 ff. Plato Phädo 69 C. Gorg. 493 A. Rep. II, 363 C. 364 E (hier unter Berufung auf Schriften des Musäus und Orpheus), vgl. Diog. VI, 4.

2) So Plato im Phädo und Gorgias, weniger rein Sophokles in den Worten (bei Plut. aud. poët. c. 4, S. 21. F.) *ὡς τρισόλβιοι*
κεῖνοι βροτῶν, οἳ ταῦτα δειχθέντες τέλη
μολοῦσ᾽ ἐς ᾅδου· τοῖςδε γὰρ μόνοις ἐκεῖ
ζῆν ἐστι, τοῖς δ᾽ ἄλλοισι πάντ᾽ ἐκεῖ κακά.

3) Thren. Fr. 8 (114 Bergk): *ὄλβιος, ὅστις ἰδὼν κεῖν᾽ εἶσ᾽ ὑπὸ χθόν᾽. οἶδε μὲν βίου τελευτάν, οἶδεν δὲ διόςδοτον ἀρχάν.*

4) Denn die Worte können recht wohl auch nur das besagen: wer die Weihen erhalten hat, der betrachtet das Leben als ein Geschenk der Gottheit und den Tod als den Uebergang zu einem glücklichen Zustand. Weniger natürlich scheint mir die Erklärung von Preller, Demeter und Pers. S. 236.

5) Ol. II, 68 ff. Thren. Fr. 4; s. u. S. 59, 3.

6) Die Wiederbelebung der erstorbenen Natur im Frühling wird im Demeterkult als Rückkehr der Seelen aus der Unterwelt, die Erntezeit als Niedergang der Seelen betrachtet (s. Preller Dem. und Pers. 228 ff. griech.

jene Lehre allerdings vor, und überwiegende Gründe machen es wahrscheinlich, dass sie ihr nicht erst durch die Philosophen bekannt wurde. Mehrere Schriftsteller nennen zwar Pherecydes den ersten, welcher die Unsterblichkeit[1]), oder genauer die Seelenwanderung[2]), gelehrt habe; aber diese Angabe ist durch das Zeugniss eines Cicero und anderer späterer Gewährsmänner, bei dem Schweigen der älteren[3]), nicht bewiesen, und wenn wir auch als wahrscheinlich zugeben müssen, dass Pherecydes von der Seelenwanderung gesprochen hat[4]), so gründet sich doch die Behauptung, dass er diess zuerst gethan habe, wohl nur auf den Umstand, dass man keine älteren Schriften kannte, die sie enthielten. Noch unsicherer ist die Annahme[5]), Pythagoras sei der erste gewesen, der sie aufbrachte. Heraklit setzt sie schon deutlich voraus (s. u.); Philolaos beruft sich für den Satz, dass die Seele zur Strafe an den Körper gefesselt und gleichsam darin begraben sei, ausdrücklich auf die alten Theologen und Wahrsager[6]), bei denen man nur an die Verfasser orphischer Schriften denken

Mythol. I, 254. 483), und es wird diess nicht blos auf die Pflanzenseelen, denen es zunächst gilt, bezogen, sondern die gleichen Zeiten sind es auch, in denen die abgeschiedenen Geister auf der Oberwelt erscheinen. Ein Anhänger der Metempsychose konnte diese Vorstellungen immerhin dahin deuten, dass die Menschenseelen aus der unsichtbaren Welt in die sichtbare eintreten, und aus dieser in jene zurückkehren.

1) Cic. Tusc. I, 16, 38 und nach ihm Lactant. Institutt. VII, 7. 8. Augustin c. Acad. III, 37 (17). epist. 137, S. 407 B Maur.

2) Suidas Φερεκύδης. Hesych. *De his qui erud. clar.* S. 56. Orelli. Tatian c. Graec. c. 3. 25 (nach der einleuchtenden Verbesserung der Mauriner Ausgabe), vgl. Porph. antr. nymph. c. 31. Auf die Lehre von der Seelenwanderung bezieht Preller Rhein. Mus. IV, 388 nicht ohne Wahrscheinlichkeit auch das, was Orig. c. Cels. VI, S. 304 aus Pherecydes anführt, und Themist. Or. II, 38 a.

3) Eines Aristoxenus, Duris und Hermippus, so weit Diog. I, 116 ff. VIII, 1 ff. dieselben ausgezogen hat.

4) Vgl. S. 76[4].

5) Maximus Tyr. XVI, 2. Diog. VIII, 14. Porph. V. Pyth. 10.

6) B. Clemens Strom. III, 433 A. Theodor. cur. gr. aff. V, 14 (vgl. Cic. Hortens. Fr. 85. Bd. IV b, 485 Or. Böckh Philol. 181): *μαρτυρέονται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντιες, ὡς διά τινας τιμωρίας ἁ ψυχὰ τῷ σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σάματι τούτῳ τέθαπται.*

kann[1]); PLATO leitet denselben Satz aus den Mysterien, und näher von den Orphikern her[2]), PINDAR kennt neben den Strafen und Belohnungen im Hades auch die Rückkehr der Seelen in die Menschenwelt[3]); und dass er diese Lehre von den Pythago-

1) Dass nämlich mit den Theologen und Wahrsagern ebensogut „Weise des Orients, Aegypter, Inder u. dgl. gemeint sein können" (SCHRÖDER Pythag. u. die Inder 7), wird durch die Worte des Bruchstücks ausgeschlossen. Wenn Phil. von den alten Theologen im Präsens sagt, dass sie etwas bezeugen, so kann sich diess nur auf Schriften derselben beziehen (vgl. Bd. II a, 451[4]). Sollen wir uns nun den Philol. von hieroglyphischen oder Sanskritschriften umgeben vorstellen? Wir wissen ja aber auch aus PLATO (Krat. 400 B f. s. folg. Anm. und S. 419[4]), dass sich das, was Philol. aus den Alten anführt, bei den Orphikern fand.

2) Krat. 400 C wird den Orphikern die Lehre zugeschrieben: *ὡς δίκην διδούσης* (in diesem Leben) *τῆς ψυχῆς, ὧν δὴ ἕνεκα δίδωσιν.* (Wenn nämlich HIRZEL S. 17 der Commentatt. Mommsen. hier die Worte *οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα* auswerfen will, so reicht seine Begründung dieser Vermuthung hiefür nicht entfernt aus.) Gess. IX, 870 D nennt es Plato einen *λόγος*, welchen man in den *τελεταὶ* zu hören bekomme, dass Mörder nicht blos im Hades gestraft werden, sondern auch nach ihrer Rückkehr in's Leben in derselben Weise umkommen, wie die Opfer ihrer Verbrechen; ebenso führt ARISTOTELES Fr. 60[2] (aus dem Protreptikus) als Aussage der Weihepriester (*οἱ τὰς τελετὰς λέγοντες*) an, *τὸ φάναι διδόναι τὴν ψυχὴν τιμωρίαν καὶ ζῆν ἡμᾶς ἐπὶ κολάσει μεγάλων τινῶν ἁμαρτημάτων.* Mit diesen *τελεταὶ* sind ohne Zweifel ebenso, wie Rep. II, 364 E. Phädo 69 C. Gorg. 493 A, vgl. Rep. 363 C, die orphischen gemeint. (Vgl. LOBECK Aglaoph. II, 795 ff.) Ihnen wird auch angehören, was der Meno 81 A über die Seelenwanderung von Priestern gehört haben will, und was bei Phädo 62 B als ein *λόγος ἐν ἀποῤῥήτοις λεγόμενος* angeführt ist: dass die Menschen auf der Erde in einer Haft seien, der sie sich nicht eigenmächtig entziehen dürfen; denn dieser Satz lässt sich nur in dem gleichen Sinn deuten, wie das, was Krat. 400 C und bei Philolaos als orphisch angeführt ist, und die eleusinischen *ἀπόῤῥητα* hätte auch Plato nicht in einer Schrift veröffentlichen können.

3) PINDAR's Eschatologie folgt keinem festen Typus (vgl. PRELLER Demeter und Persephone S. 239): während er anderwärts die gewöhnlichen Vorstellungen vom Hades vorträgt, heisst es Thren. 2, nach dem Tode des Leibes bleibe die Seele, die allein von den Göttern stamme, lebendig, und zwei Stellen kennen eine Seelenwanderung:

Thren. Fr. 4 (110) bei PLATO Meno 81 B:

οἷσι δὲ Φερσεφόνα ποινὰν παλαιοῦ πένθεος (ihrer eigenen Entrückung in den Hades)
δέξεται, ἐς τὸν ὕπερθεν ἅλιον κείνων ἐνάτῳ ἔτει
ἀνδιδοῖ ψυχὰν πάλιν,
ἐκ τᾶν βασιλῆες ἀγαυοὶ καὶ σθένει κραιπνοὶ σοφίᾳ μέγιστοι

reern und nicht vielmehr von den Orphikern entlehnt hat, ist aus äusseren und inneren Gründen unwahrscheinlich [1]). Auch Empedokles scheint aus der orphischen Lehre geschöpft zu haben [2]), und Aristoteles führt aus den orphischen Gedichten

ἄνδρες αὔξοντ᾽· ἐς δὲ τὸν λοιπὸν χρόνον ἥρωες ἁγνοὶ πρὸς ἀνθρώπων καλεῦνται.

Ol. II, 68 (nachdem der Strafen und Belohnungen im Hades erwähnt ist):

ὅσοι δ᾽ ἐτόλμασαν ἐςτρίς
ἑκατέρωθι μείναντες ἀπὸ πάμπαν ἀδίκων ἔχειν
ψυχάν, ἔτειλαν Διὸς ὁδὸν παρὰ Κρόνου τύρσιν ἔνθα μακάρων
νᾶσος [νᾶσον] ὠκεανίδες αὖραι περιπνέοισιν. Räthselhaft sind die vorangehenden VV. 57 f.:

ὅτι θανόντων μὲν ἐνθάδ᾽ αὐτίκ ἀπάλαμνοι φρένες
ποινὰς ἔτισαν, τὰ δ᾽ ἐν τᾷδε Διὸς ἀρχᾷ
ἀλιτρὰ κατὰ γᾶς δικάζει τις ἐχθρᾷ
λόγον φράσαις ἀνάγκᾳ. Dass hier von einer diesseitigen Bestrafung im Jenseits begangener Sünden gesprochen wird, nehme ich mit Lübbert De Pindaro I, 17 ff. an; aber diese Sünden mit ihm in der verfehlten Wahl der Lebensloose (Plato Rep. X, 617 D ff.) zu suchen, trage ich Bedenken. Denn die Wahl der Lebensloose begegnet uns nur bei Plato, und hängt, wie er selbst 617 E. 618 B ff. 619 B ff. andeutet, mit seinen philosophischen Gedanken eng zusammen. Ich möchte daher die Stelle Pindars eher mit Empedokles V. 3 f. (s. u. S. 729, 3[4]) zusammenstellen, an den auch Diels Archiv II, 94 bei diesem Anlass erinnert.

1) Wenn Pindar schon in seiner Heimath mit derselben bekannt wurde, kann er sie nicht wohl von Pythagoreern haben, die es damals in Theben noch nicht gab (s. u. S. 307 f.[4]), während diese Stadt ein alter Sitz dionysischer Kulte war. Indessen wäre es allerdings möglich, dass er sie (wie Diels vermuthet, Arch. f. Gesch. d. Ph. II, 94) erst in Sicilien kennen lernte. Aber auch inhaltlich stimmt Pindar's Aussage mit dem überein, was sich nach Prokl. in Tim. 330 A. Simpl. De coelo 163 b 28 K. in einem orphischen Gedicht fand (Fr. 226 Ab.), und das *ἔνατον ἔτος* entspricht der delphischen Oktaeteris, während in der pythagoreischen Legende die Perioden der Palingenesie selbst für einen Weisen wie Pythagoras weit längere sind; vgl. Lübbert, De Pindaro (Bonn 1888 f.) I, 7 f. 13 f.

2) Es lässt sich diess allerdings nicht mit voller Strenge beweisen, weil uns die Gestalt, welche der Glaube an die Seelenwanderung bei den Orphikern und den Pythagoreern vor Empedokles hatte, hiefür nicht genau genug bekannt ist, und weil andererseits diejenigen orphischen Fragmente, von denen man vermuthen könnte, dass Emp. sie vor Augen gehabt habe, ohne Ausnahme für später und von ihm abhängig zu halten sind. Von Fr. 123, 10 ist diess schon S. 55, 1 gezeigt worden. Nicht anders verhält es sich aber wahrscheinlich auch mit Fr. 222. 223, welche O. Kern (De Orphei . . . Theog. 51) der ältesten orphischen Theogonie zutheilt. Proklus, dem wir diese Stücke verdanken (in Remp. 116 Sch.), gibt uns keine Bürgschaft für

einen Satz an, welcher ohne Zweifel mit der von Plato erwähnten Ueberlieferung von der Wanderung der Seelen[1]) zusammenhängt[2]). Wir können daher kaum bezweifeln, dass diese Ueberlieferung schon vor Pythagoras einen Theil der orphischen Mysterienlehre bildete. Den Orphikern ihrerseits wäre sie nach Herodot von Aegypten aus zugekommen[3]). Diese Annahme beruht jedoch | ohne Zweifel entweder auf einer blossen Vermuthung Herodot's, oder auf einer noch wertheloseren Behauptung ägyptischer Priester; als geschichtliches Zeugniss kann sie nicht in Betracht kommen[4]). Aber auch

ihr Alter, und wenn sie, wie zu vermuthen ist, der von ihm gebrauchten Theogonie entnommen sind, werden wir auch später noch finden, dass diese erst der alexandrinischen Zeit angehört; an sich selbst aber machen sie, namentlich Fr. 222 in seiner von Schöll berichtigten Fassung, weit eher den Eindruck, dass sie den S. 732, 1[4] vgl. 729, 3[4] angeführten empedokleischen Versen nachgebildet seien, als dass sie ihnen zum Vorbild gedient haben. Dagegen hat das, was oben aus Pindar Thren. Fr. 4 mitgetheilt ist, mit den S. 731, 7[4] angeführten Versen des Empedokles im Gedanken eine Verwandtschaft, die man sich am natürlichsten durch die Voraussetzung erklärt, die orphische Ueberlieferung sei ihre gemeinsame Quelle gewesen.

1) Phädo 70 C: *παλαιὸς μὲν οὖν ἔστι τις λόγος οὗ μεμνήμεθα, ὡς εἰσὶν ἐνθένδε ἀφικόμεναι* (sc. *αἱ ψυχαὶ*) *ἐκεῖ, καὶ πάλιν γε δεῦρο ἀφικνοῦνται καὶ γίγνονται ἐκ τῶν τεθνεώτων.*

2) Vgl. S. 421, 4 4. Aufl.

3) II, 123: *ἀρχηγετεύειν δὲ τῶν κάτω Αἰγύπτιοι λέγουσι Δήμητρα καὶ Διόνυσον. πρῶτον δὲ καὶ τοῦτον τὸν λόγον Αἰγύπτιοί εἰσι οἱ εἰπόντες, ὡς ἀνθρώπου ψυχὴ ἀθάνατός ἐστι, τοῦ σώματος δὲ καταφθίνοντος ἐς ἄλλο ζῷον αἰεὶ γινόμενον ἐςδύεται· ἐπεὰν δὲ περιέλθῃ πάντα τὰ χερσαῖα καὶ τὰ θαλάσσια καὶ πετεινὰ, αὖτις ἐς ἀνθρώπου σῶμα γινόμενον ἐςδύνειν· τὴν περιήλυσιν δὲ αὐτῇ γίνεσθαι ἐν τρισχιλίοισι ἔτεσι. τούτῳ τῷ λόγῳ εἰσὶ οἳ Ἑλλήνων ἐχρήσαντο, οἱ μὲν πρότερον οἱ δὲ ὕστερον, ὡς ἰδίῳ ἑωυτῶν ἐόντι· τῶν ἐγὼ εἰδὼς τὰ οὐνόματα οὐ γράφω.* Dass er nun bei den älteren, welche sich diese Lehre aneigneten, an die Orphiker denkt (über die jüngeren S. 280, 2[4]), erhellt aus c. 81: *τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι, ἐοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι.* Diesen selbst aber sollte sie ohne Zweifel von Melampus her zugekommen sein; denn von ihm glaubt Her. (nach c. 49), er habe den ägyptischen Kultus des Dionysos, d. h. des Osiris, der ihm durch Kadmus und dessen Begleiter bekannt geworden sei, in Griechenland eingeführt, wogegen er c. 53 andeutet, dass er die orphischen Gedichte für jünger halte, als Homer und Hesiod.

4) Welchen Glauben ägyptische Aussagen dieser Art verdienen, erhellt schon aus S. 20, 3. 37, 2; dass Herodot's Annahmen über Kadmus und Melampus seine eigenen Vermuthungen sind, sagt er selbst II, 49.

das steht in Frage, ob das Dogma von der Seelenwanderung den Aegyptern überhaupt bekannt war. Denn in keiner national-ägyptischen Urkunde findet sich von ihm eine Spur: weder in den Gebeten des Todtenbuchs noch in einer Inschrift oder einem ägyptischen Papyrus oder einer von den zahllosen bildlichen Darstellungen in den Grabkammern, so weit sie bis jetzt durchforscht sind. Wie wäre diess möglich, wenn jenes Dogma wirklich zu den Vorstellungen über das Leben nach dem Tode gehörte, welche ebenso wie der ihnen entsprechende Todtendienst einen so wichtigen, in das ganze Volksleben so tief eingreifenden Bestandtheil der ägyptischen Religion bildeten? Und wie verträgt sich der Glaube, dass die Seelen nach dem Tode alle möglichen Leiber durchwandern, um nach 3000 Jahren wieder in einen menschlichen einzukehren, mit der peinlichen Sorgfalt, welche man anwandte, um der Mumie und der unterirdischen Behausung des Verstorbenen eine ewige Dauer, und ihm selbst die Nahrung und alles, dessen er sonst im Jenseits bedurfte, zu sichern? Es scheint daher, Herodot's Angabe stamme aus einem Missverständniss, oder was mir wahrscheinlicher ist, aus einer von ägyptischer Seite ausgegangenen Umdeutung[1]) des altägyptischen Glaubens, dass der Geist des Verstorbenen in beliebiger Gestalt zeitweise auf die Oberwelt zurückkehren und den Menschen erscheinen könne[2]). Diese Geistererscheinungen sind aber von einer dauernden Rückkehr in das Erdenleben wohl zu unterscheiden; wenn sie auch immerhin eine Analogie dafür darboten, welche Herodot's Gewährsmännern, wie wir diese sonst kennen, zur Gleichsetzung beider ausreichend erscheinen mochte[3]). Wie aber

1) Deren Motiv das S. 20, 3 besprochene wäre.

2) Das genauere über diese Vorstellungen und der Nachweis, dass die Seelenwanderung im orphisch-pythagoreischen Sinn der altägyptischen Theologie fremd war, findet sich bei L. v. Schröder (Pythag. u. die Inder, 1884, S. 8—22), welcher die Angabe Herodot's zuerst eingehender geprüft hat, und den von ihm angeführten Aegyptologen, denen hier noch Ermann (Aegypten II, 413 ff.), E. Meyer (Gesch. d. alt. Aeg. 83 ff. 197 f. 256 f. 377 f.) und Tannery (pour l'histoire de la science Hellène 183 nach Maspero) beigefügt seien.

3) Weniger wahrscheinlich ist mir, dass die von Herodot als ägyptisch überlieferte Lehre von der Seelenwanderung (wie Meyer S. 377 f. vermuthet)

die Griechen zu der Lehre von der Seelenwanderung gekommen sind, wenn sie ihnen nicht aus Aegypten zukam, darüber sind allerdings nach dem heutigen Stand unseres Wissens kaum Muthmassungen möglich. Dass sie aus dem einzigen Land, in dem wir sie um jene Zeit nachweisen können, aus Indien, nach Griechenland gekommen sein sollte, ist nach allem, was uns über den mittelbaren sowohl als den unmittelbaren Verkehr der Hellenen mit den asiatischen Völkern bekannt ist, mehr als unwahrscheinlich. Auch der Vermuthung, sie sei in der ausgebildeten Gestalt, in der sie uns seit dem siebenten und sechsten Jahrhundert begegnet, schon von den Vorfahren der Hellenen aus ihrer alten Heimath im mittleren Asien mitgebracht worden, steht der Umstand entgegen, dass sie den ältesten Denkmälern der indischen Litteratur, den Hymnen des Rigveda, noch fremd ist[1]). Könnte sie sich aber nicht auf dem griechischen oder einem benachbarten Boden selbständig gebildet haben? könnten nicht nachdenkende Köpfe in verschiedenen Völkern unabhängig von einander auf diese Vorstellung gekommen sein? Für unmöglich wird man diess selbst bei einem uns so auffallenden Glauben nicht erklären dürfen; denn wenn sich der Unsterblichkeitsglaube überhaupt aus dem natürlichen Wunsche, nicht zu sterben, erzeugt, so wird eine kühnere Phantasie gerade bei solchen, die von der sinnlichen Gegenwart noch nicht zu abstrahiren wissen, jenem Wunsch und diesem Glauben leicht die Gestalt geben, dass eine Rückkehr in das irdische Leben begehrt und gehofft

sich in der späteren Zeit (d. h. der der saitischen Dynastie, seit der Mitte des 7. Jahrh.) in Heliopolis oder sonst irgendwo aus den älteren Anschauungen herausgebildet hat. Möglich wäre es ja an sich schon; möglich allerdings in diesem Fall auch, dass sie in jener Zeit erst von Griechen nach Aegypten verpflanzt worden wäre. Allein Herodot denkt bei seiner Angabe offenbar nicht an ein Dogma, das erst im Laufe der Zeit in einem kleineren Kreise aufkam, sondern an den ursprünglichen Glauben des ägyptischen Volkes, wie diess schon aus ihrer engen Verbindung mit der Ueberlieferung von Isis und Osiris als den Beherrschern des Todtenreichs und aus dem hervorgeht, was S. 61, 3 über die Zeit angeführt ist, in der nach Her. jener Glaube von den Aegyptern zu den Griechen gekommen sein soll.

1) Wie Schröder a. a. O. S. 9 bemerkt.

wird[1]). Noch leichter würde es sich aber allerdings erklären, wenn die allgemeine Voraussetzung jenes Glaubens, die Annahme, dass die Seelen bei der Geburt ebendaher kommen, wohin sie beim Tode gehen, in der Volksvorstellung bereits feststand; und dass diess bei den Griechen schon vor der Ausbildung der späteren Lehre von der Metempsychose der Fall war, ist um so glaublicher, da sich diese Annahme auch bei andern indogermanischen Völkern findet[2]).

1) Wenn man sich unter der Seele ein luftartiges Wesen denkt, welches im Körper wohne und ihn beim Tode wieder verlasse, wie diess die älteste Vorstellung auch bei den Griechen ist, so liegt die Frage sehr nahe, wo dieses Wesen herkomme und wo es hingehe; und für die Beantwortung dieser Frage beruhigt sich eine kindliche Phantasie am leichtesten bei der einfachen Vorstellung, dass es einen uns unsichtbaren Ort gebe, in dem die abgeschiedenen Seelen sich aufhalten, und aus dem die der Neugeborenen herkommen. Und wirklich ist nicht blos der Glaube an ein Todtenreich ganz allgemein, sondern auch die Vorstellung, dass die Seelen aus der Erdtiefe, oder auch aus dem Himmel auf die Erde und in ihren Leib kommen, findet sich bei den verschiedensten Völkern. Dann war aber nur noch ein kleiner Schritt zu der Annahme, es können wohl auch die gleichen Seelen, welche schon früher einen Leib bewohnt haben, später in einen neuen einziehen.

2) Die thracischen Geten hatten nach Herodot IV, 94 f. den Glauben, die Gestorbenen kommen zu dem Gott Zalmoxis oder Gebeleïzin, dem sie alle fünf Jahre durch ein eigenthümliches Menschenopfer einen Boten mit Aufträgen an ihre verstorbenen Freunde sandten; dass freilich hiemit die Annahme einer Seelenwanderung verbunden war, lässt sich aus der Behauptung hellespontischer Griechen, Zalmoxis sei ein Schüler des Pythagoras, der den Unsterblichkeitsglauben zu den Thraciern gebracht habe, nicht abnehmen. Noch weniger beweist die Sitte eines andern thracischen Stammes (Her. V, 4), die Geborenen zu bejammern, die Gestorbenen glücklich zu preisen, weil jene den Uebeln des Lebens entgegengehen, denen diese entronnen seien. Den Galliern dagegen wird nicht blos der Unsterblichkeitsglaube, sondern auch die Lehre von der Seelenwanderung zugeschrieben. Cæsar B. Gall. VI, 14: *in primis hoc volunt persuadere [Druides], non interire animas, sed ab aliis post mortem transire ad alios.* Diodor V, 28 Schl.: *ἐνισχύει γὰρ παρ' αὐτοῖς ὁ Πυθαγόρου λόγος, ὅτι τὰς ψυχὰς τῶν ἀνθρώπων ἀθανάτους εἶναι συμβέβηκε καὶ δι' ἐτῶν ὡρισμένων πάλιν βιοῦν, εἰς ἕτερον σῶμα τῆς ψυχῆς εἰς δυομένης*, wesshalb manche, fügt Diodor bei, bei Bestattungen Briefe an ihre Angehörigen auf den Scheiterhaufen legen. Aehnlich Ammian. Marc. XV, 9 Schl. Mag nun auch vielleicht in diesen Angaben, und namentlich in der Diodor's, der gallische Glaube dem pythagoreischen etwas zu nahe gerückt sein, so lässt sich doch nicht annehmen, sie seien aus der Luft gegriffen; und weist die Bestellung von Briefen an die Verstorbenen

Wie es sich aber hiemit verhalten mag, so viel scheint jedenfalls sicher, dass bei den Griechen die Lehre von der Seelenwanderung nicht von den Philosophen zu den Priestern, sondern von den Priestern zu den Philosophen gekommen ist. Indessen fragt es sich, ob man ihre philosophische Bedeutung in der älteren Zeit hoch anzuschlagen hat. Sie findet sich allerdings bei Pythagoras und seiner Schule, der sich hierin Empedokles anschliesst; von einem höheren Leben nach dem Tode redet auch Heraklit. Aber keiner von diesen Philosophen hat jene Lehre mit seinen wissenschaftlichen | Annahmen in eine solche Verbindung gebracht, dass sie zu einem wesentlichen Bestandtheil seines philosophischen Systems würde, sondern bei ihnen allen geht sie als ein für sich stehender Glaubenssatz neben der wissenschaftlichen Theorie her, und niemand würde in dieser eine Lücke finden, wenn sie fehlte. Erst bei Plato wird der Unsterblichkeitsglaube philosophisch begründet, von ihm wird sich aber auch schwer behaupten lassen, dass ihm dieser Glaube ohne die Mythen, die er für denselben verwendet, unmöglich gewesen wäre.

Nach allen diesen Erörterungen werden wir der Mysterienreligion kaum eine grössere Wichtigkeit für die Entstehung der griechischen Philosophie beilegen können, als der öffentlichen. Die Naturanschauungen, die in den Mysterien niedergelegt waren, mochten dem Denken eine Anregung geben, der Gedanke, dass alle Menschen der religiösen Weihe und Reinigung bedürftig seien, mochte zu tieferen Betrachtungen über die sittliche Natur und Bestimmung des Menschen veranlassen; aber da eine wissenschaftliche Belehrung bei den Handlungen und Erzählungen des mystischen Kultus ursprünglich nicht beabsichtigt war, so setzte jede philosophische Auslegung derselben den philosophischen Standpunkt des Auslegers schon voraus, und da die Mysterienlehren doch am Ende nur aus allgemeinen, jedem zugänglichen Wahrnehmungen und Erfahrungen geflossen waren, so konnten hundert andere Dinge der

auf die Vorstellung hin, dass diese in der nächsten Zeit nach dem Tode sich im Todtenreich aufhalten, so schliesst diess doch nicht aus, dass sie nach längerer oder kürzerer Zeit wieder in die Oberwelt zurückkehren, und somit Cäsar's Angabe im wesentlichen richtig ist.

Philosophie im wesentlichen denselben Dienst leisten, wie jene. Der Wechsel der Naturzustände, der Uebergang vom Tode zum Leben und vom Leben zum Tode, brauchte der Wissenschaft nicht erst durch den Mythus von Kore und Demeter bekannt zu werden, er lag der täglichen Anschauung offen; die Forderung sittlicher Reinheit, die Vorzüge der Frömmigkeit und der Tugend brauchten nicht erst aus den grellen Schilderungen der Weihepriester über das Glück der Geweihten und das Elend der Ungeweihten herausgedeutet zu werden, sie waren in dem sittlichen Bewusstsein der Griechen unmittelbar enthalten. Bedeutungslos sind die Mysterien trotzdem, wie diess auch aus unserer bisherigen Erörterung hervorgeht, für die Philosophie nicht, aber ihre Bedeutung ist nicht so gross und ihr Einfluss kein so unmittelbarer, als man häufig geglaubt hat. |

3. Fortsetzung. Das sittliche Leben, die bürgerlichen und staatlichen Zustände, die Dichtung.

Der Idealität des griechischen Glaubens entspricht die Freiheit und Schönheit des griechischen Lebens, und man kann keine von beiden Eigenthümlichkeiten strenggenommen als Grund oder als Folge der andern betrachten, sondern beide haben sich Hand in Hand, sich gegenseitig fördernd und tragend, aus derselben Anlage und durch die gleiche Gunst der Verhältnisse entwickelt. Wie der Grieche in seinen Göttern die natürliche und sittliche Weltordnung verehrt, ohne doch darum ihnen gegenüber auf seinen eigenen Werth und seine Freiheit zu verzichten, so steht auch die griechische Sittlichkeit in der glücklichen Mitte zwischen der gesetzlosen Ungebundenheit wilder und halbwilder Stämme, und dem sklavenhaften Gehorsam, welcher die Völkermassen des Orients einem fremden Willen, einem weltlichen und geistlichen Despotismus unterwirft. Ein kräftiges Freiheitsgefühl, und dabei eine seltene Empfänglichkeit für Mass, Form und Ordnung, ein lebhafter Sinn für Gemeinsamkeit des Seins und Handelns, ein Geselligkeitstrieb, der es dem Einzelnen zum Bedürfniss macht, an andere sich anzuschliessen, dem Gemeinwillen sich unterzuordnen, der Ueberlieferung seiner Familie und seines Ge-

meinwesens zu folgen, — diese dem Hellenen so natürlichen Eigenschaften erzeugten in dem beschränkten Umfang der griechischen Staaten ein so reiches, freies und harmonisches Leben, wie es kein anderes Volk des Alterthums aufzuweisen hat. Selbst die Beschränktheit, in der sich seine sittlichen Anschauungen bewegten, musste dem Griechen die Erreichung dieses Ziels wesentlich erleichtern. Da sich der Einzelne hier nur als Bürger dieses Staates frei und vom Rechte geschützt weiss, und da er ebenso sein Verhältniss zu andern nach ihrem Verhältniss zu dem Staate bestimmt, dem er angehört, so ist jedem seine Aufgabe von Anfang an klar vorgezeichnet: die Behauptung und Erweiterung seiner bürgerlichen Stellung, die Erfüllung seiner Bürgerpflichten, die Arbeit für die Freiheit und Grösse seines Volkes, der Gehorsam gegen die Gesetze, diess ist das einfache, dem Griechen fest vorgesteckte Ziel, in dessen Verfolgung er um so weniger gestört wird, je weniger sein Blick und sein Streben über die Grenzen seiner | Heimath hinausschweift, je ferner ihm der Gedanke liegt, die Norm seines Handelns anderswo zu suchen, als im Gesetz und in der Sitte seiner Stadt, je entbehrlicher ihm alle jene Reflexionen sind, durch die der moderne Mensch einerseits sein Einzelinteresse und sein natürliches Recht mit dem Vortheil und den Gesetzen des Gemeinwesens, andererseits seinen Patriotismus mit den Anforderungen einer kosmopolitischen Religion und Moral in's Gleichgewicht zu bringen sich abmüht. Wir werden eine so beschränkte Auffassung der sittlichen Aufgaben allerdings nicht für das höchste halten können, wir werden uns nicht verbergen, wie eng die Zersplitterung Griechenlands, die verzehrende Unruhe seiner Bürgerkriege und Parteikämpfe, um von der Sklaverei und der vernachlässigten Erziehung des weiblichen Geschlechts nicht zu reden, mit dieser Beschränktheit zusammenhängt; aber wir werden unsere Augen desshalb vor der Thatsache nicht verschliessen, dass diesem Boden und diesen Voraussetzungen eine Freiheit und Bildung entsprungen ist, mit welcher das hellenische Volk einzig in der Geschichte dasteht. Wie wesentlich auch die Philosophie in der Freiheit und Ordnung des griechischen Staatslebens wurzelt, liegt am Tage. Eine unmittelbare Verbindung beider fand allerdings

nicht statt. Die Wissenschaft war in Griechenland immer Privatsache der Einzelnen, die Staaten kümmerten sich um dieselbe nur sofern sie gegen staats- und sittengefährliche Lehren einschritten, eine positive Förderung und Unterstützung dagegen wurde ihr von Städten und Fürsten erst spät, nachdem sie den Höhepunkt ihrer Entwicklung längst überschritten hatte, zu Theil. Ebensowenig war die öffentliche Erziehung auf Philosophie, oder überhaupt auf Wissenschaft berechnet. Selbst in Athen enthielt sie noch zur Zeit des Perikles kaum die ersten Anfangsgründe von dem, was wir eine wissenschaftliche Bildung nennen. Lesen und Schreiben und nothdürftiges Rechnen, das war alles, von einem Unterricht in Sprachen, Mathematik, Naturkunde, Geschichte u. s. w. war nicht die Rede. Erst die Philosophen selbst, zunächst die Sophisten, gaben Anlass, dass einzelne einen weitergehenden Unterricht suchten, der sich aber meist einseitig auf die Redekunst beschränkte. Die herkömmliche Erziehung bestand neben jenen elementarischen Fertigkeiten nur in der Musik und Gymnastik, und auch bei der Musik handelte es sich zunächst nicht um Verstandesbildung, sondern | um Kenntniss der homerischen und hesiodischen Gedichte, der beliebtesten Lieder, des Gesangs, des Saitenspiels und des Tanzes. Aber diese Erziehung bildete ganze, tüchtige Menschen, und die nachfolgende Uebung des öffentlichen Lebens erzeugte ein Selbstvertrauen und forderte eine Anspannung aller Kräfte, eine scharfe Beobachtung und verständige Beurtheilung der Personen und der Verhältnisse, überhaupt eine Thatkraft und Lebensklugheit, die nothwendig auch für die Wissenschaft bedeutende Früchte tragen musste, sobald das wissenschaftliche Bedürfniss erwacht war. Dass es aber erwachte, diess konnte um so weniger ausbleiben, da einerseits die Ausbildung der sittlichen und politischen Reflexion bei der harmonischen Vielseitigkeit des griechischen Wesens eine entsprechende Entwicklung des theoretischen Denkens naturgemäss hervorrief, und da andererseits nicht wenige von den griechischen Städten im Gefolge der bürgerlichen Freiheit zu einem Wohlstand gelangten, der wenigstens einem Theil ihrer Bürger die Musse zu wissenschaftlicher Thätigkeit gewährte. So wenig daher auch das griechische Staatsleben

und die griechische Erziehung in der alten Zeit unmittelbar der Philosophie zugewandt war, so wenig sich die älteste Philosophie ihrerseits in der Regel mit ethischen und politischen Fragen beschäftigte, so wichtig war doch für ihre Entstehung die Bildung von Menschen und die Gestaltung von Zuständen, wie sie nöthig waren, um eine Philosophie zu erzeugen. Die Freiheit und Strenge des Denkens war die natürliche Frucht eines freien und gesetzlich geordneten Lebens, und jene gediegenen Charaktere, wie sie Griechenlands klassischer Boden hervorbrachte, mussten wohl auch in der Wissenschaft ihren Standpunkt mit Entschiedenheit ergreifen und mit Klarheit und Bestimmtheit, ohne Halbheit und Schwanken, durchführen[1]. | Wenn endlich ein Hauptvorzug der griechischen Bildung darin besteht, dass sie den Menschen nicht zersplittert, sondern in gleichmässiger Entwicklung aller Kräfte ein schönes Ganzes, ein sittliches Kunstwerk aus ihm zu machen strebt, so werden wir es hiemit in Verbindung bringen dürfen, dass auch die griechische Wissenschaft, besonders in ihrem Anfang, den Weg, welcher freilich dem jugendlichen Denken überhaupt zunächst liegt, den Weg von oben nach unten gewählt hat; dass sie nicht aus der Sammlung des Einzelnen eine Ansicht vom Ganzen, sondern aus der Betrachtung des Ganzen den Massstab für das Einzelne zu gewinnen, und aus den Bruchstücken der anfänglichen Weltkenntniss sofort ein Gesammtbild zu gestalten sucht, dass die Philosophie hier den besonderen Wissenschaften vorangeht.

Ihren ersten massgebenden Ausdruck erhielt die Weltanschauung des griechischen Volkes, sein Götterglaube und seine Lebensansicht durch seine Dichter. Ihre Werke sind nicht blos für uns, soweit sie uns erhalten sind, die wichtig-

1) Dieser Zusammenhang des politischen und des philosophischen Charakters zeigt sich namentlich auch darin, dass sich gerade von den ältesten Philosophen nicht wenige als Staatsmänner, Gesetzgeber und Feldherrn einen Namen gemacht haben. Die politische Thätigkeit des Thales und der Pythagoreer ist bekannt, von Parmenides wird berichtet, er habe seiner Vaterstadt Gesetze gegeben, von Zeno, er sei beim Versuch zur Befreiung derselben umgekommen, Empedokles war der Wiederhersteller der Demokratie in Agrigent, Archytas war gleich gross als Feldherr und Staatsmann, Melissus hat über die Athener einen Seesieg erfochten.

sten und zuverlässigsten Urkunden seines geistigen Lebens, denen erst seit dem sechsten vorchristlichen Jahrhundert die Schriften der Philosophen und der Geschichtschreiber zur Seite zu treten beginnen; sondern sie waren es auch an erster Stelle, durch welche der Inhalt und die Aufgaben dieses Geisteslebens den Hellenen selbst zum Bewusstsein gebracht, und die Gemeinsamkeit und Gleichartigkeit desselben für die ganze griechisch redende Welt begründet wurde. Was in anderen Ländern die Priester gewesen sind, das waren in Griechenland die Dichter: die ältesten, einflussreichsten, allgemein anerkannten Lehrer und Erzieher ihres Volkes. Erst durch die grossen nationalen Dichterwerke wurden die zahllosen an die Lokalkulte angeschlossenen Götterlegenden zu einer gemeingriechischen Mythologie verschmolzen, die astronomischen, geographischen, ethnologischen Vorstellungen zu einem in den Grundzügen abgerundeten Weltbild verknüpft; wurden dem ganzen hellenischen Volke seine Lebensideale in typischen Gestalten vor Augen gestellt, seine Lebenserfahrungen zu Lehrerzählungen, Sittensprüchen und Klugheitsregeln ausgemünzt, die allen einleuchteten, und denen die breiteste Wirkung schon dadurch gesichert war, dass sie dem griechischen Erziehungssystem gemäss allen von Kindheit an eingeprägt wurden. Uns hat die reiche Entwicklung, welche die hellenische Poësie im homerischen und nachhomerischen Epos, in der hesiodischen und der späteren Lehrdichtung, in der äolischen Lyrik, in der Elegie und dem Jambus durchlief, neben wenigen Meisterwerken, deren Einfluss in der Folge das ganze Geistesleben des Volkes beherrschte, nur ein weites Trümmerfeld zurückgelassen; die Bedeutung dieser Dichtung für ihre Zeit werden wir nicht hoch genug anschlagen können. Der griechischen Philosophie im besondern hat sie nicht blos materiell, durch die Fülle der Gedanken vorgearbeitet, die sie in Umlauf setzte, sondern ebensosehr oder noch mehr in formeller Beziehung. Denn wenn die dichterische wie jede künstlerische Behandlung des Gegebenen darauf ausgeht, die Einzelerscheinung zum Typus einer ganzen Gattung zu läutern, in dem Einzelgeschehen ein allgemeines Gesetz zur Anschauung zu bringen, das Sinnliche zum Symbol eines Geistigen zu machen, so ist es nur

ein Schritt weiter in der gleichen Richtung, wenn das wissenschaftliche Denken das auseinanderlegt, was hier zusammengeschaut wird, wenn es die allgemeinen Begriffe und Gesetze in ihrem Unterschied von den Einzelerscheinungen untersucht, von dem Wahrgenommenen zu dem, was nicht wahrgenommen werden kann, zu dem Wesen, den Ursachen und dem Zusammenhang der Dinge fortgeht.

Wollen wir die Umstände etwas genauer verfolgen, durch welche der Fortschritt der griechischen Bildung bis auf die Zeit der beginnenden Philosophie bedingt war, so treten zwei Erscheinungen von durchgreifendem Einfluss vor allen andern hervor: die republikanische Ordnung des Staatswesens, und die Ausbreitung der griechischen Stämme durch Kolonisation. Die Jahrhunderte, welche der ältesten griechischen Philosophie zunächst vorangiengen, und noch theilweise mit ihr zusammenfallen, sind die Zeit der Gesetzgeber und der Tyrannen, die Zeit des Uebergangs zu den Verfassungsformen, welche die Grundlage für die höchste Blüthe des griechischen Staatslebens gebildet haben. Nachdem die patriarchalische Monarchie der homerischen Periode mit der Zeit allenthalben, durch Aussterben, Vertreibung oder Beschränkung der alten Königshäuser, in Oligarchie übergegangen war, wurde diese Adelsherrschaft der Weg, um Freiheit und höhere Bildung zunächst in dem kleineren Kreise der herrschenden Geschlechter gleichmässig zu verbreiten. Als sodann der Druck und der innere Verfall derselben den Widerstand der Massen hervorrief, erhielten diese in der Regel aus der Zahl der bisherigen Herrscher ihre Führer, und diese Demagogen wurden fast überall in der Folge zu Tyrannen. Da aber diese Alleinherrschaft schon vermöge ihres Ursprungs ihren Hauptgegner an der Aristokratie hatte, und sich ihr gegenüber auf's Volk stützen musste, so wurde sie selbst ein Mittel, das Volk zu bilden und | zur Freiheit zu erziehen. Die Höfe der Tyrannen waren Mittelpunkte der Kunst und der Bildung [1]), und als ihrer Herr-

1) Man erinnere sich z. B. an Periander, Polykrates, Pisistratus und seine Söhne. — Doch ist von einer Verbindung der Philosophen mit Tyrannen bis zum Auftreten der Sophisten ausser der Sage vom Verhältniss Periander's zu den sieben Weisen nichts überliefert.

schaft, meist nach einem oder zwei Menschenaltern, ein Ende gemacht ward, fiel ihr Erbe nicht mehr an die frühere Aristokratie zurück, sondern es wurden gemässigte demokratische Verfassungen mit festen Gesetzen eingeführt. Dieser Gang der Dinge war ebenso günstig für die wissenschaftliche wie für die politische Bildung der Griechen. In den Anstrengungen und Kämpfen dieser politischen Bewegung mussten alle die Kräfte erwachen und geübt werden, die das öffentliche Leben der Wissenschaft zubrachte, und das Gefühl der jungen Freiheit musste dem Geist des griechischen Volkes einen Schwung geben, von dem die theoretische Thätigkeit nicht unberührt bleiben konnte. Wenn daher gleichzeitig mit der Umgestaltung der politischen Zustände in regem Wetteifer der Grund zu der künstlerischen und wissenschaftlichen Blüthe Griechenlands gelegt wurde, so lässt sich der Zusammenhang beider Erscheinungen nicht verkennen, die Bildung ist vielmehr gerade bei den Griechen ganz vorzugsweise, was sie in jedem gesunden Volksleben sein wird, zugleich die Frucht und die Bedingung der Freiheit.

Dieser ganze Umschwung erfolgte aber in den Kolonieen nicht blos schneller, als im Mutterland, sondern das Dasein dieser Kolonieen war auch für denselben von der grössten Bedeutung. In den fünfhundert Jahren, welche zwischen den dorischen Eroberungen und der Entstehung der griechischen Philosophie liegen, hatten sich die griechischen Stämme auf dem Weg einer geordneten Auswanderung nach allen Seiten hin ausgedehnt. Die Inseln des Archipelagus, bis nach Kreta und Rhodos herab, die West- und Nordküste Kleinasiens, die Gestade des schwarzen Meers und der Propontis, die Küsten von Thracien, Macedonien und Illyrien, Grossgriechenland und Sicilien, waren mit hunderten von Pflanzstädten bedeckt worden; selbst bis in's ferne Gallien, nach Cyrene und nach Aegypten waren griechische Einwanderer vorgedrungen. Die meisten von diesen Pflanzstädten gelangten nun früher zu Wohlstand, Bildung und freien Verfassungen, als die Staaten, von denen sie ausgiengen; denn wenn schon die Losreissung vom heimischen Boden eine freiere Bewegung und eine veränderte Zusammensetzung der bürgerlichen Gesellschaft her-

beiführte, so waren sie auch durch ihre ganze Lage weit mehr, als die Städte des eigentlichen Griechenlands, auf Handel und Gewerbe, auf rührige Thätigkeit und vielfachen Verkehr mit Fremden verwiesen, und so war es natürlich, dass sie den älteren Staaten in vielen Beziehungen vorauseilten. Wie bedeutend dieser Unterschied, und wie wichtig das rasche Aufblühen der Kolonieen für die Entwicklung der griechischen Philosophie war, sehen wir am besten aus dem Umstand, dass alle namhaften griechischen Philosophen vor Sokrates, mit alleiniger Ausnahme von ein paar Sophisten, theils den jonischen und thracischen, theils den italisch-sicilischen Kolonieen entsprungen sind. Hier an den Grenzen der hellenischen Welt waren die bedeutendsten Pflanzstätten einer höheren Bildung, und wie die unsterblichen Gesänge Homer's ein Geschenk der kleinasiatischen Griechen an ihr Heimathland waren, so kam auch die Philosophie aus dem Osten und Westen in den Mittelpunkt des griechischen Lebens, um hier durch eine Vereinigung aller Kräfte und ein Zusammentreffen aller fördernden Umstände ihre höchste Blüthe zu erreichen, als die Mehrzahl der Kolonieen den Höhepunkt ihrer Geschichte bereits unwiderruflich hinter sich hatte.

Wie sich nun unter diesen Verhältnissen das Denken allmählich bis zu der Zeit entwickelte, welcher die ersten eigentlich wissenschaftlichen Versuche angehören, darüber geben uns die noch erhaltenen Urkunden der kosmologischen und der ethischen Reflexion einen Aufschluss, der in Betreff seiner Vollständigkeit freilich manches zu wünschen übrig lässt.

4. Fortsetzung. Die Kosmologie.

In einem Volke, welches mit so reichen Anlagen ausgestattet war, wie das griechische, und welches für ihre Entwicklung von den Verhältnissen in so hohem Grade begünstigt wurde, musste das Nachdenken bald erwachen, die Aufmerksamkeit musste sich den Erscheinungen der Natur und des Menschenlebens zuwenden, und es mussten frühzeitig Versuche gemacht werden, nicht blos | die Aussenwelt aus ihren Entstehungsgründen zu erklären, sondern auch die Thätigkeiten und Zustände der Menschen aus allgemeineren Gesichtspunkten

zu betrachten. Eigentlich wissenschaftlicher Art war diese Reflexion zunächst allerdings noch nicht, weil ihr die bestimmte Richtung auf einen gesetzmässigen Zusammenhang der Dinge noch fehlte; die Kosmologie behielt bis auf Thales herab, und sofern sie sich an die Religion anschloss, auch noch länger, die Form einer mythologischen Erzählung, die Ethik bis auf Sokrates und Plato die Form einer aphoristischen Reflexion: an die Stelle des Naturzusammenhangs trat dort das zufällige, oft ganz abenteuerliche Eingreifen von Phantasiewesen, statt einer einheitlichen Lebensansicht hatte man hier eine Anzahl von Sittensprüchen und Klugheitsregeln, die aus verschiedenartigen Erfahrungen abstrahirt sich nicht selten widersprachen, und die auch im besten Fall auf keine allgemeineren Grundsätze zurückgeführt und mit keiner theoretischen Ueberzeugung über die Natur des Menschen in wissenschaftliche Verbindung gesetzt waren. So verfehlt es aber auch wäre, diesen Unterschied zu verkennen, und die mythischen Kosmologen auf der einen, die Gnomiker auf der andern Seite mit Aelteren und Neueren den Philosophen beizuzählen[1]), so dürfen wir doch die Bedeutung dieser Versuche nicht zu gering anschlagen; denn sie dienten wenigstens dazu, die Aufmerksamkeit auf die Fragen zu richten, welche die Wissenschaft zunächst beschäftigen sollten, und das Denken an die Zusammenfassung des Einzelnen zu gewöhnen, und damit war für den Anfang schon viel gewonnen.

Die älteste Urkunde der mythischen Kosmologie bei den Griechen ist Hesiod's Theogonie. Wie viel von dem Inhalt dieser Schrift aus älterer Ueberlieferung, wie viel aus der eigenen Combination | des Dichters und seiner späteren Be-

1) Wie diess allerdings schon in der Blüthezeit der griechischen Philosophie theils von den Sophisten, theils von den Anhängern naturphilosophischer Systeme geschah; von jenen bezeugt es Plato Prot. 316 D vgl. 338 E ff., von diesen Derselbe Krat. 402 B und Arist. Metaph. I, 3. 933 b 27 (vgl. Schwegler z. d. St.). Später waren es besonders die Stoiker und die Neuplatoniker, welche die alten Dichter durch allegorische Auslegung zu den ältesten Philosophen machten. Unter den Neueren ist der erste, welcher Thales für den Anfangspunkt der Philosophie erklärte, Tiedemann Geist d. spekul. Philosophie I, Vorr. S. XVIII; von den Alten Aristoteles Metaph. I, 3. 983 b 20.

arbeiter stammt, lässt sich jetzt allerdings nicht mehr mit Sicherheit festsetzen, und kann auch hier nicht untersucht werden: für unsern Zweck genügt die Bemerkung, dass die Theogonie ohne Zweifel schon den ältesten Philosophen, abgesehen von wenigen späteren Einschiebseln, in ihrer jetzigen Gestalt vorlag [1]). An eine wissenschaftliche Fassung oder Beantwortung der Aufgabe ist nun bei diesem Werke noch nicht zu denken. Der Dichter legt sich die Frage vor, von der alle Kosmogonieen und Schöpfungsgeschichten ausgehen, und die wirklich auch dem ungeübtesten Denken nahe genug liegt, die Frage nach der Entstehung und den Ursachen aller Dinge. Diese Frage hat aber hier noch nicht die Bedeutung, dass das Wesen und die Gründe der Erscheinungen auf wissenschaftlichem Weg erforscht werden sollen; sondern mit kindlicher Wissbegierde wird gefragt, wer alles gemacht hat, und wie er es gemacht hat, und die Antwort besteht einfach darin, dass man irgend etwas, das man sich nicht wegzudenken weiss, als das erste setzt, und das übrige nach irgend einer erfahrungsmässigen Analogie daraus entstehen lässt. Nun zeigt die Erfahrung überhaupt eine doppelte Weise des Entstehens. Alles, was wir werden sehen, bildet sich entweder von Natur, oder es wird von bestimmten Individuen mit Absicht gemacht. In dem ersten Falle sodann wird es entweder durch elementarische Wirkung, oder durch Wachsthum, oder durch Erzeugung hervorgebracht, in dem andern entweder mechanisch, durch Bearbeitung eines Stoffes, oder dynamisch, so wie wir auf andere Menschen einwirken, durch blosses Aussprechen des Willens. Alle diese Analogieen sind in den Kosmogonieen der verschiedenen Völker auf die Entstehung der Welt und der Götter angewandt worden, in der Regel mehrere zugleich, je nach der Natur des Gegenstandes, | um dessen Erklärung es sich handelte. Den Griechen

1) Vgl. PETERSEN Ursprung u. Alter d. hesiod. Theog. (Progr. d. Hamburg. Gymn.) 1862, der mir so viel jedenfalls bewiesen zu haben scheint, wie es sich auch mit seinen übrigen Annahmen verhalten mag. Gegen die Vermuthung, dass die Theogonie erst dem 6. Jahrhundert angehöre, spricht schon die Polemik des Xenophanes und Heraklit gegen Hesiod und die merkwürdige Aeusserung Herodot's II, 53 entschieden, noch mehr aber der ganze Charakter ihres Vorstellungskreises und ihrer Sprache.

musste die Analogie der Zeugung schon desshalb am nächsten liegen, weil sie die Theile der Welt, nach der eigenthümlichen Richtung ihrer Phantasie, zu menschenähnlichen Wesen personificirt hatten, deren Entstehung man sich nicht anders vorzustellen wusste; denn an eine Naturanalogie musste man sich jedenfalls halten, da die griechische Denkweise zu naturalistisch und zu polytheistisch war, um alles mit der zoroastrischen und der jüdischen Religionslehre durch das blosse Wort eines Weltschöpfers in's Dasein rufen zu lassen: auch die Götter sind ja hier entstanden, und gerade die wirklich verehrten Volksgottheiten gehören durchaus einem jüngeren Göttergeschlecht an, es ist daher hier keine Gottheit, die als anfangslose Ursache von allem betrachtet würde und der eine unbedingte Macht über die Natur zukäme. So ist es denn auch bei Hesiod die Erzeugung der Götter, um die sich seine ganze Kosmogonie dreht. Die meisten von diesen Genealogieen und den weiteren damit zusammenhängenden Mythen sind nun nichts weiter als der Ausdruck für einfache Wahrnehmungen oder für Vorstellungen derselben Art, wie sie die Phantasie überall im Kindesalter der Naturkenntniss hervorbringt. Erebos erzeugt mit der Nyx den Aether und die Hemera, denn der Tag mit seinem Glanze ist der Sohn der Nacht und des Dunkels. Die Erde gebiert aus sich allein das Meer, aus der Verbindung mit dem Himmel die Flüsse, denn die Quellen der Ströme nähren sich vom Regen, das Meer erscheint als eine von Anbeginn her in den Tiefen der Erde lagernde Masse. Uranos wird von Kronos entmannt, denn der Sonnenbrand der Erntezeit macht den befruchtenden Regengüssen des Himmels ein Ende. Aphrodite entsteht aus dem Samen des Uranos, denn der Regen weckt im Frühjahr die Zeugungslust der Natur. Cyklopen, Hekatonchiren und Giganten, Typhöeus und die Echidna sind Kinder der Gäa, andere Ungethüme der Nacht oder der Gewässer: theils wegen ihrer ursprünglich physikalischen Bedeutung, theils weil das Ungeheure überhaupt nicht von den lichten, himmlischen Göttern, sondern nur aus der unergründlichen Tiefe und Finsterniss herstammen kann. Die Söhne der Gäa, die Titanen, werden von den Olympiern besiegt, denn wie das Licht des Himmels die Nebel der Erde

bewältigt, so hat die ordnende Gottheit überhaupt | die wilden Naturkräfte gebändigt. Der Gedankengehalt dieser Mythen ist gering: was darin über die nächsten Wahrnehmungen hinausgeht, beruht nicht auf der Reflexion über die natürlichen Ursachen der Dinge, sondern auf einer Thätigkeit der Phantasie, hinter der wir auch da, wo sie wirklich sinnreiches hervorbringt, nicht zu viel suchen dürfen. Ebensowenig ist in der Verknüpfung dieser Mythen, die wohl vorzugsweise das Werk des Dichters ist, ein leitender Gedanke von tieferer Bedeutung zu entdecken[1]). Was in der Theogonie noch am meisten an naturphilosophische Ideen anklingt, und was auch wirklich von den alten Philosophen fast allein in diesem Sinn benützt wurde[2]), ist ihr Anfang (V. 116 ff.). Zuerst wurde das Chaos, hierauf die Erde (sammt der Erdtiefe, dem Tartaros) und der Eros. Aus dem Chaos entstand der Erebos und die Nacht, die Erde gebar zuerst den Himmel, die Berge und das Meer, dann mit dem Himmel sich begattend die Stammeltern der verschiedenen Göttergeschlechter, bis auf die wenigen, die vom Erebos und der Nacht herkommen. Diese Darstellung macht allerdings den Versuch, die Entstehung der Welt irgendwie zur Vorstellung zu bringen, und man kann sie insofern als den Anfang der Kosmologie bei den Griechen betrachten. Aber doch ist das ganze noch sehr roh und einfach. Der Dichter fragt sich, was wohl das erste von allem war, und da bleibt er zuletzt bei der Erde als dem unverrückbaren Grund der Welt stehen. Ausser der Erde war nichts, als finstere Nacht, denn die Leuchten des Himmels waren noch nicht vorhanden. Der Erebos und die Nacht sind daher gleich

1) Brandis Gesch. d. griech.-röm. Phil. I, 75 findet nicht blos in dem Anfang der Theogonie, sondern auch in den Mythen über die Entthronung des Uranos und über den Kampf der Kroniden mit ihrem Vater und den Titanen die Lehre von einem Hervorgang des bestimmteren aus dem bestimmungslosen und von einer allmählichen Entfaltung des höheren Princips. Diese Gedanken sind aber viel zu abstrakt, um die Motive der mythenbildenden Phantasie in ihnen zu suchen. Nicht einmal bei der Zusammenstellung jener Mythen scheint den Dichter eine spekulative Idee bestimmt zu haben, sondern die drei Göttergenerationen bilden für ihn nur den Faden, an dem er seine Genealogieen äusserlich aufreiht.

2) Vgl. die Gaisford-Reiz'sche Ausgabe Hesiod's zu V. 116.

alt mit der Erde. Damit endlich aus diesem ersten ein anderes | erzeugt wurde, muss von Anfang an schon der Zeugungstrieb, oder der Eros, vorhanden gewesen sein. Diess also sind die Gründe aller Dinge. Denkt man sich auch diese weg, so bleibt der Phantasie nur noch die Anschauung einer unermesslichen, wüsten, formlosen Masse, des Chaos. So ungefähr mag diese Lehre vom Weltanfang im Geist ihres Urhebers sich erzeugt haben[1]). Ein Trieb der Forschung, ein Streben nach zusammenhängenden und anschaulichen Vorstellungen liegt ihr allerdings zu Grunde, aber das Interesse, von dem sie beherrscht wird, ist mehr das der Phantasie, als des Denkens; es wird nicht nach dem Wesen und den allgemeinen Ursachen der Dinge gefragt, sondern die Aufgabe ist nur, über das Thatsächliche des Urzustandes und der weiteren Entwicklungen etwas zu erfahren, was dann natürlich nicht auf dem Wege der verständigen Reflexion, sondern auf dem der Phantasieanschauung versucht wird. Der Anfang der Theogonie ist ein für seine Zeit sinniger Mythus, aber noch keine Philosophie.

Diese Theogonie Hesiod's bildet nun die allgemeine Grundlage für die theologisch-kosmologische Spekulation der Folgezeit; und auch da, wo sich diese nicht mit der blossen Wiederholung ihrer Aussagen benügt[2]), wird sie doch in der älteren Zeit noch lange nicht so durchgreifend umgebildet, wie diess in der Folge unter dem massgebenden Einfluss philosophischer Systeme geschehen ist. So waren, wie es scheint, in einer Musäus zugeschriebenen Theogonie, deren Entstehungszeit aber

1) Ob dieser Urheber der Verfasser der Theogonie selbst, oder ein älterer Dichter ist, wäre an sich, wie bemerkt, ziemlich gleichgültig. Wenn jedoch Brandis (Gesch. d. griech.-röm. Phil. I, 74) für die letztere Annahme bemerkt, der Dichter selbst würde schwerlich den Tartaros unter den ersten Weltprincipien, und gewiss nicht Eros als weltbildendes Princip angeführt haben, ohne im geringsten ferneren Gebrauch davon zu machen, so möchte ich diesen Umstand, abgesehen von dem zweifelhaften Ursprung des 119ten Verses, welcher des Tartaros erwähnt, der aber bei Plato (Symp. 178 B) und Aristoteles (Metaph. I, 4. 984 b 27) fehlt, eher daraus erklären, dass die im folgenden verarbeiteten Mythen der älteren Ueberlieferung, die Anfangsverse dem Verfasser der Theogonie selbst angehören.

2) Wie Ibykus, wenn er (Fr. 31 B. aus Schol. Apoll. Rh. III, 26) den Eros aus dem Chaos entstehen liess.

sehr unsicher ist[1]), der Tartaros und die (Nacht und wohl noch ein Drittes) als das Erste (oder auch als die ersten Erzeugnisse des Chaos) bezeichnet[2]), und das gleiche fand sich auch sonst, während andere, vielleicht Spätere, dafür den Hades und den Aether setzten, Einer auch monistisch diesen allein[3]). Noch längere Zeit nach dem Auftreten der ersten physikalischen Theorieen folgt Akusilaos[4]) einer Ueberlieferung, welche nicht allzu weit von Hesiod abweicht, wenn er aus dem Chaos den Erebos und die Nyx hervorgehen, von diesen den Aether, den Eros und die Metis erzeugt werden lässt[5]).

Eine eigenartigere Umbildung der älteren Theogonieen begegnet uns bei Pherecydes aus Syros[6]), einem jüngeren

1) Gruppe, Griech. Culte I, 631 f. glaubt zwar, ihr Inhalt würde nicht verbieten, sie in's 6. Jahrh. hinaufzurücken, fügt aber bei, sie könne auch einige Jahrhunderte jünger sein. Wenn in ihr stand, was Diog. Proöm. 3 als Ausspruch des Mus. anführt: *ἐξ ἑνὸς τὰ πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς ταὐτὸ ἀναλύεσθαι*, könnte sie kaum vor der 2. Hälfte des 5. Jahrh. verfasst sein.

2) Philodem. π. εὐς. S. 61 Gomp.: *ἐν δὲ τοῖς [ἀνα]φερομένοις εἰς [Μου]σαῖον γέγραπται [Τάρ]ταρον πρῶτον [τὴν Ν]ύκτα καὶ* . . . Zur Ausfüllung der Lücke vor *Νύκτα* ist mir, abweichend von Gomperz, *καὶ* viel wahrscheinlicher als *τήν*. Weiteres aus Musäus bei Gruppe a. a. O. 629 ff.

3) Philod. a. a. O.: *ἐν μὲν [τισὶ]ν ἐκ Νυκτὸς καὶ [Ταρ]τάρου λέγεται τὰ πάντα, ἐν δὲ τι[σὶν ἐ]ξ Ἅιδου καὶ Αἰ[θέρ]ος· ὁ δὲ τὴν Τι[τανο]μαχίαν γρά[ψας ἐξ] Αἰθέρος φη[σίν]*.

4) Damasc. De princ. S. 383 K. nach Eudemus: *Ἀκουσίλαος δὲ χάος μὲν ὑποτίθεσθαί μοι δοκεῖ τὴν πρώτην ἀρχὴν . . . τὰς δὲ δύο μετὰ τὴν μίαν, Ἔρεβος μὲν τὴν ἄῤῥενα τὴν δὲ θήλειαν Νύκτα . . . ἐκ δὲ τούτων φησὶ μιχθέντων αἰθέρα γενέσθαι καὶ Ἔρωτα καὶ Μῆτιν . . . παράγει δὲ ἐπὶ τούτοις ἐκ τῶν αὐτῶν καὶ ἄλλων θεῶν πολὺν ἀριθμόν.* Dass er mit dem Chaos begonnen hatte, bestätigt Philodem. a. a. O. Nach Schol. Theocr. in argum. Idyllii 13 hätte er den Eros als Sohn des Aethers und der Nyx bezeichnet, und Kern De Orph. Theog. 5 gibt dieser Angabe den Vorzug. Allein dieser Scholiast, der unmittelbar zuvor auch behauptet hat, Eros sei bei Hesiod Sohn des Chaos und der Gaia, ist an Zuverlässigkeit mit Eudemus nicht zu vergleichen, und Plato wäre dann noch weniger berechtigt, Symp. 178 B zu sagen, Akus. stimme hinsichtlich des Alters des Eros mit Hesiod überein.

5) Dagegen lässt sich weder dem kosmogonischen Mythus bei Aristophanes Vögel 693 ff. noch dem Bericht des Irenäus adv. hær. II, 14, 1 über eine Theogonie des Komikers Antiphanes (um 350) etwas Sicheres über die von ihnen berücksichtigten älteren Darstellungen entnehmen.

6) Ueber sein Leben, sein Zeitalter u. seine Schrift: Sturz Pherecydis fragmenta S. 1 ff. Preller Rhein. Mus. IV (1846), 377 ff. Allgem. Encykl.

Zeitgenossen | Anaximanders[1]; in der späteren Sage ein ähnlicher Wundermann, wie Pythagoras[2]. In einer Schrift, deren Titel verschieden angegeben wird, bezeichnete er als das erste, was immer war, Zeus, Chronos und Chthon oder Chthonia[3], wobei er unter der Chthon die Erde, unter Chronos oder Kronos[4] den der Erde näher stehenden Theil des Him-

von Ersch. u. Gruber, III, 22, 240 ff. Zimmermann Ztschr. f. Philosophie XXIV, 161 ff. (Z.s Studien S. 1 ff.), welcher aber dem alten Mythographen manches fremdartige leiht. Conrad De Pherecydis Syrii aetate atque cosmologia. Kobl. 1857. Diels Archiv f. Gesch. d. Phil. I, 11 ff. O. Kern De Orphei Epimen. Pherec. theogoniis 91 ff. Chiappelli sulla theogonia di Ph. Rendiconti d. Acad. dei Lincei 1889, 230 ff. Spelitopulos *π. Φερεκύδου*. Athen 1890.

1) Als solchen bezeichnet ihn Diog. I, 121 und Eus. Chron. zu Ol. 60, wenn jener, wohl nach Apollodor, seine Blüthe Ol. 59 (um 540 v. Chr.), dieser Ol. 60 setzt. Seine Geburt setzt Suid. *Φερεκ.* Ol. 45 (600—596 v. Chr.), wofür aber nach Diog. 49 stehen sollte; sein Alter gibt Ps.-Lucian. Macrob. 22 (wo er allerdings gemeint zu sein scheint) auf 85 Jahre an. Indessen ist weder die eine noch die andere von diesen Angaben für zuverlässig zu halten, wenn auch vielleicht beide der Wahrheit nahe stehen, und auch aus anderweitigen Gründen lässt sich kein so bestimmtes Ergebniss ableiten, wie das, mit welchem Conrad. S. 14 seine sorgfältige Erörterung dieser Frage abschliesst: Pher. sei Ol. 45 oder kurz vorher geboren und gegen Ende von Ol. 62 „*octogenarius fere*" (von Ol. 45, 1—62, 4 sind es aber nur 71—72 Jahre) gestorben. Auch die Behauptung, dass ihn Pythagoras in seiner letzten Krankheit verpflegt habe, nützt nichts: theils weil sie selbst höchst unzuverlässig ist, theils weil die einen diese Thatsache vor Pythagoras' Auswanderung nach Italien, die andern erst in die letzte Zeit seines Lebens verlegen; vgl. Porph. V. P. 55 f. Jambl. V. P. 184. 252. Diog. VIII, 40. Die fabelhaften und einander widersprechenden Angaben über Ph.s Lebensende findet man in den obengenannten Monographieen zusammengestellt.

2) M. vgl. die Anekdoten bei Diog. I, 116 f.

3) Ihr Anfang, b. Diog. I, 119 vgl. Damasc. De princ. 384, lautet nach dem von Diels a. a. O. auf handschriftlicher Grundlage hergestellten Texte: *Ζὰς μὲν καὶ Χρόνος ἦσαν ἀεὶ καὶ Χθονίη. Χθονίῃ δὲ ὄνομα ἐγένετο Γῆ ἐπειδὴ αὐτῇ Ζεὺς γῆν γέρας διδοῖ.* Das letztere erklärt Diels mit Recht, unter Hinweisung auf Il. O, 189, davon, dass die Erde der Chthonie als ihr eigenthümliches Herrschaftsgebiet zugewiesen wurde, wie diess bei der jetzigen Lesart sofort einleuchtet. Die verschiedenen Versuche, den bisherigen Text zu deuten, in dem *γῆν* vor *γέρας* fehlt, habe ich Aufl. 4 an diesem Orte besprochen.

4) So nennt ihn Hermias Irris. c. 12, indem er den *Κρόνος* ausdrücklich mit *Χρόνος* erklärt. Bei Damascius dagegen, wo Conrad S. 21 auch *Κρόνον* liest, finde ich nur *Χρόνον* als Lesart der Handschriften angegeben.

mels und die denselben beherrschende Gottheit[1]), unter Zeus den höchsten, die ganze Weltbildung | lenkenden Gott und zugleich auch den höchsten Himmel verstanden zu haben scheint[2]). Chronos bringt aus seinem Samen Feuer, Wind

1) Unter dem Chronos des Pherecydes versteht man gewöhnlich die Zeit; so schon HERM. a. a. O. und PROBUS zu Virg. Ecl. VI, 31. Pher. selbst weist auf diese Bedeutung, wenn er statt *Κρόνος* *Χρόνος* setzt. Aber doch ist es kaum glaublich, dass ein so alterthümlicher Denker den abstrakten Begriff der Zeit unter den ersten Urgründen aufgeführt hatte; und wirklich erscheint Chronos als ein viel konkreteres Wesen, wenn von ihm erzählt wird (s. u.), er habe aus seinem Samen Feuer, Wind und Wasser gemacht, und er sei der Führer der Götter im Kampf gegen Ophioneus gewesen. Dass damit nur gesagt werden soll: im Laufe der Zeit seien Feuer, Wind und Wasser entstanden, im Laufe der Zeit sei Ophioneus überwunden worden, kann ich nicht glauben; wenn vielmehr die mit Ophioneus streitenden Götter gewisse Naturmächte darstellen, muss auch der Chronos, welcher sie führt, etwas realeres, als die blosse Zeit, sein, und wenn aus dem Samen des Chronos Feuer u. s. f. gebildet werden, muss dieser Same als eine materielle Substanz gedacht sein, und mithin auch Chronos einen gewissen Theil oder gewisse Bestandtheile der Welt repräsentiren. Erwägen wir nun, dass Feuer, Wind und Wasser sich beim Gewitter in der Atmosphäre bilden, dass der befruchtende Regen in dem Mythus von Uranos als der Samen des Himmelsgottes dargestellt wird, dass aber auch Kronos seiner ursprünglichen Bedeutung nach nicht der Gott der Zeit *in abstracto*, sondern der Gott der heissen Jahreszeit, der Erntezeit, des Sonnenbrandes (PRELLER griech. Mythol. I, 42 f.), und als solcher ein Himmelsgott ist, dass er als Himmelsgott auch bei den Pythagoreern erscheint, wenn sie das Himmelsgewölbe dem *Χρόνος* gleichsetzten, und das Meer Thräne des Kronos nannten (s. u. S. 406, 3[4]), so wird die obige Annahme — an welcher mich auch CONRAD's (S. 22) und BRANDIS' (Gesch. d. Entw. d. griech. Phil. I, 59) Widerspruch nicht irre gemacht hat — die überwiegende Wahrscheinlichkeit für sich haben.

2) Auf Zeus als weltschöpferischen Gott bezieht sich ARIST. Metaph. XIV, 4. 1091 b 8: *οἵ γε μεμιγμένοι αὐτῶν* (scil. *τῶν ἀρχαίων ποιητῶν*) *καὶ τῷ μὴ μυθικῶς ἅπαντα λέγειν, οἷον Φερεκύδης καὶ ἕτεροί τινες, τὸ γεννῆσαν πρῶτον ἄριστον τιθέασι.* Da aber der Vorstellung von Zeus als Himmelsgott von Hause aus die Anschauung des Himmels selbst zu Grunde liegt, und die Götter des Pherecydes überhaupt zugleich gewisse Theile der Welt darstellen, werden wir annehmen dürfen, Pher. habe die weltschöpferische Macht, welche er Zeus nennt, von dem oberen Theil des Himmels nicht unterschieden. Wenn jedoch HERMIAS und PROBUS a. d. a. O. sagen, unter Zeus verstehe er den Aether, und der letztere statt des Aethers auch das Feuer setzt, so zeigt schon dieser Umstand, dass wir es hier zunächst nur mit einer stoischen Deutung, nicht mit einem urkundlichen Bericht zu

und Wasser hervor[1]); die drei Urwesen erzeugen | sodann zahlreiche weitere Götter in fünf Geschlechtern[2]). Nachdem

thun haben. Ganz stoisch ist es ja auch, wenn Herm. Aether und Erde dann weiter auf das *ποιοῦν* und das *πάσχον* zurückführt; vgl. Th. III a, 131.

1) Damasc. a. a. O.: *τὸν δὲ Χρόνον ποιῆσαι ἐκ τοῦ γόνου ἑαυτοῦ πῦρ καὶ πνεῦμα καὶ ὕδωρ.* Statt *ἑαυτοῦ* will hier Kern S. 98 *αὐτοῦ* lesen und dieses auf Zeus beziehen, denn wenn Chronos das Feuer u. s. f. aus seinem eigenen Samen gemacht hätte, wäre Zeus nicht das *πρῶτον γεννῆσαν*. Allein dieses ist er als der weltbildende Eros (s. u.); diess schliesst aber nicht aus, dass gewisse Theile der Welt von einem andern hervorgebracht werden: *πρῶτον* ist nicht = *μόνον*. Selbst Plato's Demiurg schafft ja nicht alles selbst. Das *αὐτοῦ* könnte aber auch gar nicht auf Zeus bezogen werden, denn vorangegangen ist bei Damasc. nicht dieser, sondern „Zeus, Chronos und Chthonie"; und die Vorstellung, dass Chronos aus dem *γόνος* des Zeus schaffe, wäre doch gar zu ungeheuerlich.

2) Damasc. fährt fort: *ἐξ ὧν ἐν πέντε μυχοῖς διῃρημένων πολλὴν γενεὰν συστῆναι θεῶν, τὴν πεντέμυχον καλουμένην.* Auf die gleichen *μυχοὶ* bezieht sich vielleicht auch (wie Brandis S. 81 annimmt) die Angabe Porphyr's De antro nymph. c. 31, Pher. erwähne *μυχοὺς καὶ βόθρους καὶ ἄντρα καὶ θύρας καὶ πύλας*, wiewohl Porphyr darin die *γενέσεις καὶ ἀπογενέσεις ψυχῶν* sieht. Die Bedeutung derselben betreffend glaubt Preller Rh. Mus. 382 (Encykl. 243), es sollen damit fünf Mischungsverhältnisse der Elementarsubstanzen (Aether, Feuer, Luft, Wasser, Erde) bezeichnet werden, in denen je eine derselben die vorherrschende sei. Mir scheint es jedoch sehr bedenklich, dem alten Syrier schon die Annahme von Elementen im Sinne des Empedokles oder Aristoteles, die eine viel entwickeltere philosophische Reflexion voraussetzt, und die philolaische Fünfzahl dieser Elemente zuzuschreiben. Auch Conrad's Modification dieser Deutung, wonach mit den fünf *μυχοὶ* die fünf um einander gelagerten Schichten der Erde, des Wassers, der Luft, des Feuers und Aethers gemeint wären (a. a. O. S. 35), legt dem Pher., wie mir scheint, eine zu naturwissenschaftliche, der aristotelischen zu nahe stehende Ansicht vom Weltgebäude bei; namentlich die Annahme einer uns unsichtbaren Feuersphäre und die bestimmte Unterscheidung des Aethers von Feuer und Luft ist nach allen sonstigen Spuren weit jünger. Eher möchte man annehmen, Pher. habe olympische Götter, Feuer-, Wind-, Wasser- und Erdgottheiten unterschieden. Nach den *μυχοὶ* wurde die Schrift des Pher. nach Suidas *ἑπτάμυχος* genannt. Preller Rh. Mus. 378 vermuthet dafür *πεντέμυχος*, Conrad S. 35 fügt den 5 obengenannten *μυχοὶ* die zwei Theile der Unterwelt, Hades und Tartarus, bei, von denen zu vermuthen ist, wenn es auch aus Orig. c. Cels. VI, 42 nicht ganz sicher hervorgeht, dass auch Ph. sie unterschieden hatte; etwas bestimmtes lässt sich nicht ausmachen. — Auf die hier besprochene Darstellung bezieht sich ohne Zweifel Plato Soph. 242 C: *ὁ μὲν (μῦθον διηγεῖται) ὡς τρία τὰ ὄντα, πολεμεῖ δὲ ἀλλήλοις ἐνίοτε αὐτῶν ἄττα πῃ, τοτὲ δὲ καὶ φίλα γιγνόμενα γάμους τε καὶ τόκους καὶ τροφὰς τῶν ἐκγόνων παρέχεται.*

sich Zeus zum Zweck der Weltbildung in den Eros verwandelt hat[1]), der nun einmal, der älteren Lehre gemäss, die weltbildende Kraft sein sollte, macht er, wie es heisst, ein grosses Gewand, auf das er die Erde und den Ogenos (Okeanos) und die Gemächer des Ogenos einwob, und er spannte dieses über einen von Flügeln getragenen (*ὑπόπτερος*) Eichbaum[2]); d. h. er | bekleidete das im Weltraum schwebende[3]) Erdgerüste mit der mannigfach wechselnden Oberfläche des Landes und des Meeres[4]). Dieser Weltbildung widerstrebt Ophioneus mit

1) Prokl. in Tim. 156 A: *εἰς Ἔρωτα μεταβεβλῆσθαι τὸν Δία μέλλοντα δημιουργεῖν.*

2) Seine Worte bei Clemens Strom. VI, 621 A lauten: *Ζὰς ποιεῖ φᾶρος μέγα τε καὶ καλόν· καὶ ἐν αὐτῷ ποικίλλει γῆν καὶ ὠγηνὸν καὶ τὰ ὠγηνοῦ δώματα.* Mit Beziehung darauf sagt Clemens 642 A: *ἡ ὑπόπτερος δρῦς καὶ τὸ ἐπ' αὐτῇ πεποικιλμένον φᾶρος.*

3) Die Flügel bezeichnen nämlich in diesem Fall nur das freie Schweben, nicht die rasche Bewegung.

4) Im Widerspruch mit dem obigen glaubt Conrad (S. 40) mit Sturz (S. 51), der geflügelte Eichbaum solle nicht blos das Gerippe der Erde, sondern das des Weltganzen, und das Gewand, welches über ihn gebreitet wird, solle den Himmel bezeichnen (welches letztere auch Chiappelli S. 232 f. behauptet). Hiegegen kann ich aber nur wiederholen, was ich schon 2. Aufl. gegen Sturz bemerkt habe, um zu zeigen, dass das Gewand unmöglich den Himmel bezeichnen kann. Land und Meer sollen ja in ihm (*ἐν αὐτῷ*, nicht *ὑπ' αὐτῷ*) eingewebt, es selbst soll damit verziert (*πεποικιλμένον*) sein, es soll auf der Eiche (*ἐπ' αὐτῇ*, nicht *ὑπὲρ αὐτῆς* oder *περὶ αὐτὴν*) liegen. Aus dem gleichen Grund ist auch nicht mit Preller (Rh. Mus. 387. Encycl. 244) an „das die Welt umgebende Sichtbare" überhaupt zu denken: Land und Meer gehören doch nicht zu dem, was die Welt umgibt. Conrad's (S. 24 ff.) weitere Vermuthung, dass sich Pher. unter *Χθὼν* das Chaos oder den Urstoff denke, der alle Stoffe, ausser dem Aether, in sich enthalten, und aus dem sich durch die Einwirkung des Zeus oder des Aethers die Elementarstoffe (Erde, Wasser, Luft, Feuer) ausgeschieden haben, und dass die aus dem Urstoff ausgeschiedene Erdmasse zum Unterschied von der *χθὼν* die *χθονίη* genannt werde — diese Vermuthung verträgt sich weder mit Damascius, der a. a. O. neben Zeus und Chronos nur die *Χθονίη* nennt, noch mit der richtigen Lesart bei Diogenes (s. o. 80, 3). Aber auch in dem älteren Diogenestext stehen *Χθὼν* und *Χθονίη* durchaus gleichbedeutend. Wie kann ferner von Feuer, Luft und Wasser, die Chronos *ἐκ τοῦ γόνου ἑαυτοῦ* gemacht haben sollte, statt dessen behauptet werden, Zeus habe sie aus der Chthon ausgeschieden? Wenn endlich Conrad für sich geltend macht, bei seiner Annahme finde die Angabe (Achill. Tat. in Phaenom. c. 3. 123 E. Schol. in Hesiodi Theog. 116. Tzetz. in Lycophr. 145), dass Pherecydes ebenso, wie Thales, das Wasser zum Princip gemacht habe, ihre beste Er-

seinen | Schaaren, wohl als Repräsentanten der ungeordneten Naturkräfte, aber das Götterheer unter Chronos stürzt sie in die Meerestiefe und behauptet den Himmel[1]). Von einem weiteren Götterkampf, zwischen Zeus und Kronos, scheint Pherecydes nicht gesprochen zu haben[2]). Dass er in seiner Schrift auch von einer Wanderung der Seelen geredet

klärung, so dürfte diess nicht viel beweisen. Denn jene Angabe, die sich nur bei Zeugen von geringer Zuverlässigkeit findet, ist in der Hauptsache jedenfalls irrig, und C. selbst erkennt S. 26 an, dass in dem chaotischen Urstoff, den er mit dem Namen der Chthon bezeichnet glaubt, die Erde im Uebergewicht gewesen sein müsse, wenn dieser Name für ihn gewählt wurde. Liegt aber hier einmal ein Irrthum vor, so kann dieser auch irgend eine andere Veranlassung gehabt haben; selbst eine gegensätzliche Zusammenstellung des Pherecydes und Thales, wie die bei Sextus Pyrrh. III, 30. Math. IX, 360 (Pher. habe die Erde, Thales das Wasser zum Princip von allem gemacht), könnte sich unter der flüchtigen Hand eines Abschreibers oder Compilators in ihre Gleichstellung verwandelt haben, oder es kann jemand, welcher den Pherecydes nur überhaupt als einen der ältesten Philosophen mit Thales zusammengestellt fand, ihm auch die gleiche Ansicht, wie diesem, zugeschrieben haben; es kann aber auch das, was Pher. über den Okeanos sagte, oder seine Aeusserung über den Samen des Kronos, oder irgend eine uns nicht überlieferte Bestimmung in dem angegebenen Sinn gedeutet worden sein. — Ob Pher. das Meer aus der im Urzustand feucht gedachten Erde aussickern, oder aus dem atmosphärischen (dem aus der γονὴ des Chronos entstandenen) Wasser sich füllen liess, geht aus unsern Angaben nicht klar hervor, da es immerhin möglich ist, dass die Erzeugung des Wassers durch Chronos sich auf das Meerwasser nicht mitbezog.

1) Celsus b. Orig. c. Cels. VI, 42. Max. Tyr. X, 4. Philo von Byblus b. Eus. praep. ev. I, 10, 33 (der letztere lässt Ph. diesen Zug von den Phöniciern entlehnen). Tertull. De cor. mil. c. 7.

2) Das Gegentheil sucht Preller Rh. Mus. 386 darzuthun. Allein wenn sich auch bei Apollonius und andern (s. S. 91) Spuren einer Theogonie finden, in welcher Ophion, Kronos und Zeus als Weltherrscher aufeinanderfolgten, so haben wir doch kein Recht, diese Darstellung auf Pherecydes zurückzuführen; bei diesem kämpft Ophioneus zwar um den Besitz des Himmels, aber dass er denselben anfangs wirklich inne gehabt habe, wird nicht gesagt, und ist mit der Behauptung, dass Zeus von Ewigkeit her gewesen sei, und noch mehr mit der Aussage des Aristoteles (S. 81, 2 vgl. 88, 5) unvereinbar, dass Pher. im Unterschied von den älteren Theogonieen, die Zeus erst im Laufe der Zeit zur Herrschaft kommen lassen, das erste Erzeugende für das vollkommenste erkläre. Denn diess schliesst, wie Conrad S. 20 f. richtig bemerkt, auch die Annahme aus, dass Zeus erst durch Ueberwindung des Kronos Herr des Himmels und Götterkönig geworden sei.

hatte, wird ausser zahlreichen jüngeren Zeugnissen[1]) durch den Umstand wahrscheinlich gemacht, dass er schon ziemlich frühe als der Lehrer des Pythagoras bezeichnet wird[2]). Denn da in seiner Kosmogonie sich kein Zug von einiger Bedeutung findet, in dem sie sich mit der pythagoreischen Lehre berührte[3]), so ist zu vermuthen, es sei eben der Glaube an eine Seelenwanderung gewesen, in welchem die Späteren zwischen ihm und Pythagoras eine Verwandtschaft fanden, die sie veranlasste, den letzteren zu seinem Schüler zu machen.

Vergleichen wir nun die philosophische Dichtung des Pherecydes mit der hesiodischen Kosmogonie, so zeigt sich darin | allerdings ein Fortschritt des Gedankens. Wir sehen hier schon ein bestimmteres Bestreben, theils die stofflichen Grundbestandtheile der Welt, die Erde und die atmosphärischen Elemente, theils auch den Stoff und die bildende Kraft zu unterscheiden, und in dem, was vom Kampf des Chronos und Ophioneus erzählt wird, scheint der Gedanke zu liegen, dass der jetzige geordnete Weltzustand sich gebildet habe, indem die Kräfte der Tiefe[4]) durch den Einfluss der oberen Elemente gebändigt wurden. Noch wichtiger ist es, dass die Urgründe der Welt ausdrücklich für ewig erklärt werden, und dass unter diesen (vgl. S. 81, 2) von Anfang an Zeus, bei dem doch immer an ein weltregierendes, vernünftiges Wesen gedacht wird, die erste Stelle einnimmt. Aber der Verlauf der Weltbildung wird hier noch ganz in der mythischen Weise der älteren Theogonieen geschildert: sie vollzieht sich nicht durch die natürliche Wirkung der ursprünglichen Stoffe und Kräfte, sondern Zeus bringt sie mit der unbegriffenen Macht eines Gottes hervor; jene Zurückführung der Erscheinungen auf natürliche Ursachen, mit der die Philosophie erst wirklich beginnt, finden wir hier noch nicht. Es wäre daher für die Geschichte der Philosophie von keiner grossen Bedeutung,

1) Die S. 58, 1. 2. 82, 2 angeführt sind.

2) S. u. S. 274[4].

3) Was Chiappelli a. a. O. S. 240 in dieser Beziehung beibringt, ist ganz unerheblich.

4) Die Schlange ist ein chthonisches Thier, Ophioneus daher wohl ebenso zu deuten. S. Preller Rhein. Mus. a. a. O. und Allg. Enc. S. 244.

wenn Pherecydes wirklich einzelnes, wie die Gestalt seines Ophioneus, phönicischer oder ägyptischer Mythologie entnommen hätte; indessen ist diese Angabe durch das Zeugniss eines Fälschers, wie PHILO von Byblus[1]), so wenig beglaubigt, und die Verschiedenheit des pherecydischen, verderblichen Schlangengotts von dem schlangengestaltigen Agathodämon so augenscheinlich, dass wir ebenso gut an die Schlangengestalt Ahrimans, oder am Ende mit ORIGENES (a. a. O.) an die Schlange des mosaischen Paradieses denken könnten, wenn ein so naheliegendes und auch bei den Griechen so häufiges Symbol überhaupt einer Herleitung aus der Fremde bedürfte. Der Versuch aber, die ganze Kosmogonie des Pherecydes in ihren Grundzügen bei den Aegyptern nachzuweisen[2]), muss als verfehlt erscheinen, sobald man die Vorstellungen dieses Mannes und andererseits die ägyptischen Mythen, soweit sie uns bekannt sind, treu auffasst; was einige späte und unzuverlässige Zeugen[3])| von seinen orientalischen Lehrern sagen, hat wenig Beweiskraft[4]).

Weit mehr hat die Vermuthung[5]) für sich, dass Pherecydes bereits den Einfluss seines Zeitgenossen Anaximander erfahren habe. Die Annahme, dass sich die Erde ohne eine feste Unterlage frei schwebend an ihrer Stelle erhalte, begegnet uns neben Pherecydes in jener Zeit nur bei Anaximander; und das anfangslose Dasein, welches Jener seinen drei Urgöttern zuschreibt, ist bei Diesem eine Grundbestimmung des

1) Bei EUSEB. a. a. O.

2) ZIMMERMANN a. a. O.

3) JOSEPH. c. Ap. I, 2 Schl. zählt ihn zu den Schülern der Aegypter und Chaldäer; CEDREN. Synops. 1, 94 B lässt ihn nach Aegypten reisen, SUID. Φερεκ. die Geheimschriften der Phönicier benützen, der Gnostiker ISIDOR b. CLEMENS Strom. VI, 642 A aus der Prophetie Cham's schöpfen, mit der wahrscheinlich eine gnostische Schrift dieses Titels, die Is. für ächt hielt, gemeint ist.

4) Denn theils wissen wir durchaus nicht, auf welche Ueberlieferung jene Angaben sich stützen, theils lag es zu nahe, den Lehrer des Pythagoras wegen der Lehre von der Seelenwanderung ebenso, wie seinen Schüler, mit den Aegyptern in Verbindung zu bringen, denen die Chaldäer, was Pher. betrifft, vielleicht erst von Josephus beigefügt wurden, während die Angabe des Suidas wohl aus Philo von Byblus stammt.

5) DIELS Arch. f. Gesch. d. Phil. I, 14 f.

„Unbegrenzten“ [1]). In allem übrigen gehen aber beide allerdings weit auseinander.

Wie nun bei Pherecydes eine Abhängigkeit von Anaximander, so ist bei dem bekannten kretischen Weihepriester Epimenides [2]) ein Einfluss des Anaximenes auf seine Theogonie vermuthet worden [3]). Wäre diese Theogonie nun das ächte Werk des kretensischen Propheten, so würde diese Vermuthung schon durch die Chronologie ausgeschlossen; denn von ihm lässt sich nicht bezweifeln, dass er ein Zeitgenosse Solon's [4]), und somit beträchtlich älter war als Anaximenes. Anders verhält es sich, wenn sie erst nach dem Anfang des fünften Jahrhunderts verfasst ist [5]). Indessen könnte man ihr

1) M. vgl. hierüber S. 83. 80 mit S. 209⁴. 203⁴.

2) Ueber den es im übrigen genügen mag hier auf Schultess De Epimenide (Bonn 1877) und die von ihm verzeichnete Litteratur, O. Kern a. a. O. S. 67 ff. und Diels Sitzungsber. d. preuss. Akad. 1889, 387 ff. zu verweisen.

3) Kern a. a. O. 68 ff.

4) Dass nämlich Epimenides diess war, liess sich zwar auch schon auf Grund der uns bisher zugänglichen Berichte über ihn kaum bezweifeln. Denn seine berühmte (von Plut. Solon 12. Diog. I, 110 ff. berichtete) Entsühnung Athen's findet nur in der kylonischen Blutschuld eine genügende Begründung, aus dem Anfang des 5. Jahrhunderts, in den ihn die platonischen Gesetze I, 642 D herabrücken, ist kein Ereigniss bekannt, das zu einer so ganz ausserordentlichen Massregel hätte Anlass geben können; und wenn (nach Diog. 111) schon Xenophanes gehört hatte, dass Epim. 154 Jahre alt geworden sei, so kann er kein Zeitgenosse dieses Philosophen, sondern er muss schon damals der Wundermann der Legende gewesen sein; denn die 154 (oder nach andern 157) Jahre erhält man, wenn man zu einem Jahrhundert, als der längsten menschlichen Lebensdauer, die 57 Jahre seines wunderbaren Schlafs hinzufügt, statt deren die von Xenophanes berücksichtigte Tradition nur 54 genannt haben wird. Nachdem aber jetzt Aristoteles Ἀϑην. πολ. c. 1 bezeugt, Epimenides habe Athen von dem kylonischen Frevel entsühnt, ist die Sache ausser Frage gestellt, wie diess Diels a. a. O. überzeugend auseinandergesetzt hat. Was aber die platonische Angabe betrifft, so beweist diese doch immer nur, dass es im vierten Jahrhundert in Athen eine Ueberlieferung gab, welche Epimenides erst um den Anfang des fünften in diese Stadt kommen liess. Den Anlass zu dieser Darstellung vermuthet Diels a. a. O. 394 ff., mir sehr einleuchtend, in Orakeln, die — vielleicht von Onomakritus (vgl. Herod. VII, 6) — bald nach der Schlacht bei Marathon, Epimenides unterschoben wurden, und sich mit einer angeblich 10 Jahre vor diesem Zeitpunkt von dem kretischen Propheten in Athen ausgesprochenen Weissagung einführten.

5) Wie Diels mit O. Kern a. a. O. 71, aber freilich unter der für ihn

in diesem Fall noch weniger, als in dem ihrer Aechtheit, eine Bedeutung für die Entwicklung der wissenschaftlichen Kosmologie beilegen. Für die Urwesen erklärte sie[1]) Luft und Nacht[2]); von diesen sei als drittes der Tartarus erzeugt worden. Von ihnen sollen zwei weitere, nicht näher bezeichnete Wesen hervorgebracht sein, aus deren Verbindung das Weltei entstanden sei. Aus ihm seien dann noch weitere Erzeugungen hervorgegangen. Dass hier die Nacht an die Spitze der Götterreihe gestellt wird, entspricht der orphischen Ueberlieferung, und aus ihr wird auch das Weltei stammen, wenn wir es auch erst in jüngeren Formationen derselben nachweisen können.

Was die orphischen Kosmogonieen selbst betrifft, so kennen wir vier Darstellungen, die diesen Namen trugen[3]). Die eine derselben, welche der Peripatetiker Eudemus[4]) und vor ihm schon Aristoteles[5]) und Plato[6]) gebraucht haben, und für

selbstverständlichen Voraussetzung ihrer Unächtheit, annimmt. Auch mir ist diess das wahrscheinlichste.

1) Nach Eudem. bei Damasc. De princ. S. 383.

2) Die hier nach der Weise der Theogonieen eine geschlechtliche Syzygie bilden. Statt des ἀήρ wird bei Hesiod und anderen (s. o.) der Erebos der Nacht beigesellt, für welchen der ἀήρ im Sinn der trüben nebligen Luft (s. u. 897[4] 4. Homer Il. I, 381 u. a.) eintreten konnte; weniger wahrscheinlich ist mir, dass er den Aether zu vertreten hat, welcher bei Hesiod der Sohn der Nacht, und auch bei den Späteren (s. o. 79, 3 f.) niemals ihr Syzygos ist. Diese Voranstellung der Luft könnte man allerdings vom Einfluss des Anaximenes herleiten, falls die Theogonie des Epim. jünger ist als jener. Aber an sich ist es nicht nothwendig.

3) Ueber sie: Schuster De vet. orph. Theogoniæ indole (1869) und andererseits O. Kern De Orphei Epim. Pherec. Theogoniis 1888.

4) Bei Damasc. c. 124 S. 382. Dass mit diesem Eudemus der Rhodier gemeint ist, liegt am Tage und erhellt auch aus Diog. procem. 9, vgl. m. Damasc. 384.

5) Metaph. XII, 6. 1071 b 26: *ὡς λέγουσιν οἱ θεολόγοι οἱ ἐκ νυκτὸς γεννῶντες.* Ebd. XIV 4. 1091 b 4: *οἱ δὲ ποιηταὶ οἱ ἀρχαῖοι ταύτῃ ὁμοίως ᾗ βασιλεύειν καὶ ἄρχειν φασὶν οὐ τοὺς πρώτους, οἷον νύκτα καὶ οὐρανὸν ἢ χάος ἢ ὠκεανόν, ἀλλὰ τὸν Δία.* Diese Worte können sich nicht blos auf solche Darstellungen beziehen, in denen die Nacht zwar unter den ältesten Gottheiten, aber doch erst an dritter oder vierter Stelle, vorkam, wie diess in der hesiodischen und der gewöhnlichen orphischen Theogonie der Fall ist, sondern sie setzen eine Kosmologie voraus, in welcher die Nacht entweder allein, oder mit andern gleich ursprünglichen Principien die erste Stelle einnahm, denn Metaph. XII, 6 handelt es sich um den Urzustand, der allem Werden vorausgieng, und mit Beziehung auf diesen sagt Arist., den

Theologen, welche alles aus der Nacht entstehen lassen, und den Physikern, welche mit der Mischung aller Dinge beginnen, sei es gleich unmöglich, den Anfang der Bewegung zu erklären. Auch die zweite Stelle passt so wenig auf die „gewöhnliche“ orphische Kosmologie, dass Syrian (Schol. in Ar. 935 a 18) Aristoteles den Vorwurf macht, er stelle die orphische Lehre unrichtig dar, da in dieser der Erikapäus seiner Tochter, der *Νὺξ*, vorangehe; sie weist vielmehr gleichfalls auf eine Theogonie, wie die von Eudemus besprochene. Die Nacht hatte von allen uns bekannten Theogonieen nur diese und die des Epimenides als Urwesen genannt; an die letztere kann aber hier schon desshalb nicht gedacht sein, weil sie ihr nicht den Uranos, sondern den *ἀήρ* beigegeben hatte, während doch in der aristotelischen Stelle das *καὶ* (nicht: *ἢ*) vor *οὐρανὸν* beweist, dass Aristoteles hier nicht zwei Darstellungen im Auge hat, von denen die eine mit der Nyx, die andere mit dem Uranos begann, sondern eine und dieselbe, in der Nyx und Uranos die *πρῶτοι* waren. Diess sind sie aber bei dem Orpheus des Eudemus und Joh. Lydus; und wenn dieser neben ihnen noch die *γῆ* nennt, war doch Aristoteles da, wo er nur einzelne Beispiele geben will (*οἷον νύκτα* u. s. f.), nicht zu einer vollständigen Aufzählung genöthigt. Wir haben daher nicht die geringste Veranlassung, die Aeusserungen des Aristoteles statt der uns durch seinen Schüler Eudemus als orphisch bezeugten Theogonie (mit Kern S. 56, 1) auf irgend eine uns unbekannte zu beziehen.

6) Von ihm zeigt diess Schuster a. a. O. 4 ff. aus Krat. 402 B. Tim. 40 D f., wo mit den Dichtern, die sich selbst für Söhne von Göttern ausgeben, überhaupt nicht Hesiod, von dem diess nicht erzählt wird, sondern nur die Rep. II, 364 E genannten, Orpheus und Musäus, gemeint sein können; im vorliegenden Fall aber nur jener, denn was bei Mus. von einer Verbindung des Okeanos mit der Gäa stand, aus der Triptolemus hervorgegangen sei (Paus. I, 14, 3), passt (wie auch Kern a. a. O. 42 einräumt) zu der Genealogie des Timäus nicht im geringsten, dagegen ist gerade das, worin diese Genealogie von der Hesiod's und allen andern abweicht, die Einschiebung von Okeanos und Thetys zwischen Uranos und Kronos, durch Krat. 402 B in den Versen: *Ὠκεανὸς πρῶτος καλλίρροος ἦρξε γάμοιο, ὅς ῥα κασιγνήτην ὁμομήτορα Τηθὺν ὄπυιεν* als orphisch bezeugt; und damit stimmt auch der orphische Vers Phileb. 66 C: *ἕκτῃ δ' ἐν γενεᾷ καταπαύσατε κόσμον ἀοιδῆς*; denn wenn wir der Genealogie des Timäus die Nacht als das Urwesen beifügen, erhalten wir wirklich 6 Generationen: 1) Nyx; 2) Uranos; 3) Okeanos; 4) Kronos; 5) Zeus; 6) seine Kinder. Wie es kommt, dass es in den Versen, welche der Kratylus anführt, von Okeanos und Thetys heisst, sie haben mit einander die erste Ehe geschlossen, während sie selbst doch Kinder des Uranos und der Gäa sind, lässt sich desshalb nicht mit voller Sicherheit angeben, weil wir nicht wissen, was jenen Versen vorangieng; indessen steht nichts der Annahme im Wege, es seien vorher Uranos und Gäa genannt worden, und das *πρῶτος* bedeute nur: zuerst nach diesen. Gleich unanstössig ist es, dass der Timäus mit Uranos und Gäa beginnt, ohne der *Νὺξ* als des Urwesens zu erwähnen. Ein solches, hier übergangenes, Urwesen hatte ja jede Theogonie, von der wir wissen; keine fängt mit Uranos

deren Verfasser Aristoteles[1]) Onomakritus hielt, setzte als das erste die Nacht[2]), neben ihr Erde und Himmel[3]), die, wie es

und Gäa an; aber Plato konnte die Nacht a. a. O. ebensogut weglassen, als Aristoteles Metaph. I, 8. 989 a 10 (*φησὶ δὲ καὶ Ἡσίοδος τὴν γῆν πρώτην γενέσθαι τῶν σωμάτων*) das Chaos. Er beginnt eben mit den Wesen, welche als Stammeltern die aus geschlechtlicher Paarung entsprungene Götterreihe eröffnen; was vor Erde und Himmel war, wird nicht gefragt.

1) S. o. S. 51, 2. Das gleiche deutet vielleicht schon Herodot II, 53 an.

2) Damasc. a. a. O.: *ἡ δὲ παρὰ τῷ Περιπατητικῷ Εὐδήμῳ ἀναγεγραμμένη ὡς τοῦ Ὀρφέως οὖσα θεολογία πᾶν τὸ νοητὸν ἐσιώπησεν . . . ἀπὸ δὲ τῆς νυκτὸς ἐποιήσατο τὴν ἀρχήν.* Dass Eudemus (wie Kern S. 57, 1 will) diese Angabe nicht eigener Kenntniss entnommen habe, sondern nur einer falschen Deutung der aristotelischen Stelle Metaph. XII, 6 (s. o. 88, 5), ist eine mehr als kühne, jeder sachlichen Begründung entbehrende Vermuthung. So leichtfertig pflegte Eudemus nicht zu verfahren. Aber Damascius bezeichnet ja die orphische Theogonie, aus der Eud. jene Angabe beigebracht hatte, ausdrücklich als eine solche, deren Inhalt er dargestellt hatte (denn nur diess kann das *ἀναγεγρ. θεολ.* bedeuten). Soll er nun diese ganze Darstellung aus Anlass der paar aristotelischen Worte aus dem Finger gesogen haben? Der gleichen Theogonie wird Chrysippus b. Philodem. *π. εὐσεβ.* 81, 18 Gomp. die Angabe verdanken, dass die Nacht die erste Gottheit gewesen sei.

3) Joh. Lydus De mens. II, 7: *τρεῖς πρῶται κατ᾽ Ὀρφέα ἐξεβλάσθησαν ἀρχαί, νὺξ καὶ γῆ καὶ οὐρανός.* Lobeck I, 404 bezieht diese Worte auf diejenige orphische Theogonie, die Eudemus gebrauchte, und auch ich halte diess (mit Schuster S. 17 ff.) für richtig. Dass Joh. Nyx, Ge und Uranos auch dann die *πρῶται ἀρχαὶ* nennen konnte, wenn die Nyx den beiden andern in ihrem Dasein vorangieng, ist mir (trotz Kern's Widerspruch S. 54) unzweifelhaft: in *πρῶται ἀρχαὶ* liegt doch nur, sie seien älter, als alle andern, und diess sind sie, auch wenn sie successiv entstanden sind, gerade so gut, wie Adam und Eva trotz Gen. 2, 21 die ersten Menschen sind. Dass aber der Orpheus des Lyders mit dem des Eudemus identisch ist, lässt sich freilich in Ermangelung eines ausdrücklichen Zeugnisses nur durch Combination, aber doch mit einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit feststellen. Wir kennen durch Eudemus eine orphische Theogonie, welche mit der Nyx begann. Aristoteles nennt gleichfalls eine solche und dann wieder eine, in der Nyx und Uranos zu den *πρῶτοι* gehörten; Joh. Lydus sagt, Nyx, Ge und Uranos seien nach Orpheus die *πρῶται ἀρχαί*; Plato endlich bezeichnet nach einer Ueberlieferung, die nur eine orphische sein kann, Uranos und Gäa als die Eltern von Okeanos und Thetys und die Stammeltern der übrigen Götter. Alle diese Angaben gestatten nicht allein die Beziehung auf eine und dieselbe orphische Theogonie, sondern sie ergänzen sich auch durch diese Beziehung zu einem in sich abgerundeten Bilde. Was ist nun wahrscheinlicher: dass sie auch wirklich auf die gleiche Theogonie gehen, oder auf 4—5 verschiedene? dass Eudemus eine andere

scheint, ebenso aus ihr hervorgegangen sein sollten, wie bei Hesiod die Erde aus dem | Chaos, an dessen Stelle hier die Nacht tritt; die Kinder des Uranos und der Gäa sind Okeanos und Thetys[1]); wie man sieht, eine ziemlich unerhebliche Abweichung von der hesiodischen Ueberlieferung[2]). Eine Umbildung dieser ältesten orphischen Theogonie scheint Apollonius[3]) vorauszusetzen, wenn er seinen Orpheus singen lässt, wie am Anfang aus der Mischung aller Dinge Erde, Himmel und Meer sich ausschieden, wie Sonne, Mond und Sterne ihre Bahnen erhielten, Berge, Flüsse und Thiere wurden, wie ferner zuerst Ophion und Eurynome die Okeanide im Olymp herrschten, wie sie sodann von Kronos und Rhea in den Ocean gestürzt, und diese ihrerseits von Zeus verdrängt wurden. Auch sonst finden sich Spuren dieser Theogonie[4]); da

im Auge hat, als Aristoteles, dieser selbst eine andere als Plato, und Metaph. XII, 6 eine andere als Metaph. XIV, 4, Joh. Lydus endlich eine andere als sie alle? Ich denke, man darf sich diese Frage nur vorlegen, und man kann über die Antwort nicht im Zweifel sein. So auch Susemihl Greifsw. Ind. lect. Sommer 1889 S. VI f. Jahrb. f. cl. Philol. 1890, 820 f., wenn auch in einzelnen untergeordneten Punkten von mir abweichend.

1) Vgl. S. 89, 6. Aus einer physikalischen Ausdeutung dieser Götter (Erde, Himmel, Okeanos und Thetys) ist vielleicht die Angabe (Ps.—Galen h. phil. 18 nach dem berichtigten Text b. Diels Doxogr. 610, 15) hervorgegangen, Onomakritus bezeichne in den Orphika als die ὑλικὴ αἰτία γῆν καὶ πῦρ καὶ ὕδωρ. Sollte diese Ausdeutung schon der sophistischen Periode angehören, so könnten die drei Elemente in Io's Triagmen (Isokr. π. ἀντιδοσ. 268; vgl. S. 688, 1[4]) von ihr herrühren; ihren Urheber möchten wir in diesem Fall entweder in Io selbst oder in einem Herakliteer seiner Zeit zu suchen haben: sie wäre wenigstens ganz im Geschmack der Mythendeutungen in Plato's Kratylus. Den Οὐρανὸς vom Feuer zu deuten, konnte Anaxagoras' Lehre vom Aether (s. S. 897[4]) Anlass geben.

2) Möglich, dass auch schon das Weltei, das in den orphischen Theogonieen eine Rolle spielt, in dieser ältesten vorkam, indem die Nacht das Ei gebar, aus dem Uranos und Gäa hervorgiengen, und dass daher Aristophanes (Vögel 694 f.) sein kosmogonisches Ei hat; nur würde daraus nicht folgen, dass ihr auch der Phanes bereits bekannt war.

3) Argonaut. I, 494 ff.

4) M. vgl. hierüber was Preller Rhein. Mus. N. F. IV, 385 f. aus Lycophr. Alex. V. 1192 und Tzetzes zu dieser Stelle, Schol. Aristoph. Nub. 247. Schol. Aeschyl. Prom. 955. Lucian. Tragodopod. 99 beibringt. Wird auch Orpheus in diesen Stellen nicht genannt, so bezeichnen sie doch, wie der Orpheus des Apollonius, Ophion (bezw. Ophion und Eurynome), Kronos

aber der eben genannte, noch in den Anfang des 2. Jahrhunderts v. Chr. herüberreichende Alexandriner, unverkennbar aus verschiedenen Quellen, Hesiod, Empedokles, und wie es scheint auch Parmenides, geschöpft hat[1]), lässt sich nicht ausmitteln, was er seiner orphischen Vorlage, wenn er eine solche benützte, entnommen hat[2]). Eine dritte orphische Kosmogonie[3]) stellte an die Spitze der Weltentwicklung das Wasser und den Urschlamm, der sich zur Erde verdichtet. Aus diesen entsteht ein Drache, mit Flügeln an den Schultern und dem Antlitz eines Gottes, auf beiden Seiten ein Löwen- und ein Stierkopf, von dem Mythologen Herakles oder Chronos, der nie alternde, genannt; mit ihm sollte (nach Damascius in mannweiblicher Gestalt) die Nothwendigkeit, oder die Adrastea, vereint sein, von der es heisst, dass sie sich | durch's ganze Weltall bis an seine Enden ausbreite. Chronos-Herakles erzeugt ein ungeheures Ei[4]), das sich, in der Mitte zerberstend, mit seiner oberen Hälfte zum Himmel, mit der unteren zur Erde gestaltet. Weiter war dann noch von einem Gott die Rede, der an den Schultern mit goldenen Flügeln, an den Hüften mit Stierköpfen versehen gewesen sei, und eine ungeheure, unter mancherlei Thiergestalten erscheinende Schlange auf dem Haupte gehabt habe; dieser Gott[5]) wird Protogonos

und Zeus als die drei Götterkönige, von denen die zwei ersten durch ihre Nachfolger verdrängt wurden. Auf die gleiche Theogonie bezieht sich vielleicht die Angabe des Nigidius Figulus bei Serv. zu Ekl. IV, 10: nach Orpheus seien Saturn und Jupiter die ersten Weltregenten; nur scheint die Ueberlieferung, der er folgt, Ophion und Eurynome beseitigt zu haben.

1) Vgl. Kern a. a. O. S. 57 ff.

2) Noch weniger kann für die Kenntniss der älteren Theogonieen einem Machwerk, wie das angebliche Lehrgedicht des Linus (Mullach Fragmenta I, 156 f.) entnommen werden.

3) Bei Damasc. 381. Athenag. Supplic. c. 15 (18).

4) Nach Brandis I, 67 erzeugte Chronos zuerst den Aether, Chaos und Erebos, und dann erst das Weltei, mir scheint jedoch Lobeck's (Aglaoph. I, 485 f.) Auffassung der Stelle unzweifelhaft richtig, wonach sich das, was über die Erzeugung des Aethers u. s. f. gesagt ist, nicht auf die Kosmogonie nach Hellanikus, sondern auf die gewöhnliche orphische Theogonie bezieht, in der sich diess auch wirklich findet.

5) Unser Damasciustext nennt diesen ἀσώματος, wahrscheinlich ist aber dafür δισώματος zu lesen; ebenso in der Parallelstelle bei Athenag. Suppl. 15 (20) statt ϑεὸς γῆ διὰ σώματος: „ϑεὸς πτηνὸς διαώματος“ (mannweib-

oder Zeus, und als der Ordner von allem auch Pan genannt. Hier ist nun nicht blos die Symbolik ungleich verwickelter, als bei Eudemus, sondern auch die Gedanken gehen über das hinaus, was wir in den bisher besprochenen Kosmogonieen gefunden haben: hinter Chronos und Adrastea stecken die abstrakten Begriffe der Zeit und der Nothwendigkeit, die Ausbreitung der Adrastea durch's Weltall erinnert an die platonische Lehre von der Weltseele, und in der Auffassung des Zeus als Pan erkennen wir einen Pantheismus, dessen Keim allerdings von Anfang an in der griechischen Naturreligion lag, den aber anderweitige sichere Zeugnisse erst von der Zeit an beurkunden, als die Bestimmtheit der besonderen Göttergestalten durch den religiösen Synkretismus sich aufgelöst und der Stoicismus eine pantheistische Weltanschauung in weiten Kreisen verbreitet hatte — denn von den älteren Systemen pantheistischer Richtung hatte keines einen derartigen allgemeineren Einfluss. Noch deutlicher tritt dieser pantheistische Zug in der Erzählung von der Geburt und Verschlingung des Phanes (s. u. S. 96 ff.) hervor[1]. Hätte daher | diese Kosmogonie, der früher gewöhnlichen Annahme[2] zufolge, schon dem Hellanikus aus Lesbos um die Mitte des fünften Jahrhunderts vorgelegen, so müssten wir manche Ideen, die in der griechischen Philosophie erst später hervortreten, in eine frühere Zeit hinaufrücken. Dass dem jedoch wirklich so sei, wird von Lobeck (a. a. O.) und Müller[3] mit Recht bezweifelt. Damascius selbst deutet den unsicheren Ursprung der Darstellung an, der er gefolgt ist[4], ihr Inhalt trägt die

lich); vgl. Susemihl Ind. lect. 1889, S. IV f. Und das gleiche gilt von dem *ἀσώματος*, welches b. Damascius 381, 15 von der Adrastea ausgesagt wird.

1) Dass auch dieser Zug in der orphischen Theogonie des Hellanikus vorkam, erhellt aus Athenag. c. 15 (20); denn dass dieser die orphischen Verse, welche des Phanes erwähnen, einer andern Darstellung entnommen habe, als diejenige, aus der er vorher mit der Hellanikus-Theogonie des Damascius genau übereinstimmendes angeführt hat, ist sehr unwahrscheinlich.

2) Der sich auch Brandis anschliesst a. a. O. S. 66.

3) Fragmenta hist. græc. I, XXX.

4) Seine Worte a. a. O. lauten: *Τοιαύτη μὲν ἡ συνήθης Ὀρφικὴ θεολογία. ἡ δὲ κατὰ τὸν Ἱερώνυμον φερομένη καὶ Ἑλλάνικον, εἴπερ μὴ καὶ ὁ αὐτός ἐστιν, οὕτως ἔχει.* Aus diesen Worten scheint sich nun zu ergeben,

Spuren einer späteren Zeit sichtbar genug an sich, und da wir überdiess wissen, dass unter dem Namen des lesbischen Logographen unächte Schriften von sehr spätem Alter im Umlauf waren[1]), so hat es alle Wahrscheinlichkeit für sich, dass die orphische Theogonie ihm keinenfalls angehört, wie es sich nun im übrigen mit ihrem Verfasser und ihrer Abfassungszeit verhalten mag[2]). |

dass die Darstellung, um die es sich handelt, sowohl dem Hieronymus als dem Hellanikus zugeschrieben wurde, und dass Damascius selbst oder sein Gewährsmann der Meinung war, unter diesen beiden Namen sei derselbe Verfasser verborgen, der dann aber natürlich nicht der alte lesbische Logograph gewesen sein könnte.

1) S. Müller a. a. O.

2) Schuster a. a. O. 80—100 vermuthet den Verfasser dieser Theogonie mit Lobeck in dem uns sonst freilich nicht weiter bekannten Hellanikus, dem Vater des „Philosophen“ Sandon (Suid. *Σάνδ.*), dessen Sohn der (Th. III a, 586 besprochene) Stoiker Athenodorus aus Tarsus, der Lehrer August's war. Diese Vermuthung kann für sich anführen, dass Sandon nach Suid. *ὑποθέσεις εἰς Ὀρφέα* schrieb; und wenn Hellanikus ebenso, wie sein Enkel, und wohl auch sein Sohn, Stoiker war, würde auch das dazu stimmen, dass unsere Theogonie sich (wie Sch. a. a. O. 87 ff. zeigt) mit dem stoischen Pantheismus und der stoischen Mythenbehandlung berührt. Allein die S. 93, 4 angeführte Aeusserung des Damascius scheint mir gegen sie zu sprechen. Wenn Hellanikus aus Tarsus um das Ende des 2. Jahrhunderts v. Chr. unter seinem Namen eine orphische Theogonie veröffentlicht hatte, begreift man nicht, wie eben diese Theogonie zugleich den Namen des Hieronymus tragen, und Damascius unter diesen beiden Namen den gleichen Verfasser vermuthen konnte. Schuster glaubt (S. 100), Hellanikus habe die Theogonie geschrieben, aber den Stoff ihres ersten Theils aus einem Werk des Hieronymus entlehnt. Aber für das Werk des Hellanikus kann diese Theogonie nicht ausgegeben worden sein, denn Athenagoras schreibt die Verse, welche Schuster mit Recht ihr zuweist (s. S. 93, 1), ausdrücklich „Orpheus“ zu; wie es denn auch in der Natur der Sache lag, dass ein Gedicht, das eine orphische Theogonie vortragen wollte, sich für ein Werk des Orpheus ausgeben musste. Auch Damascius sagt aber nicht, dass Hellanikus und Hieronymus als Verfasser der Theogonie bezeichnet werden; sondern wie er die von Eudemus benützte c. 124 *ἡ παρὰ τῷ περιπατητικῷ Εὐδήμῳ ἀναγεγραμμένη* nennt, so wird auch *ἡ κατὰ τὸν Ἱερώνυμον φερομένη καὶ Ἑλλάνικον* eine solche bedeuten, deren Inhalt Hieronymus und Hellanikus dargestellt hatten, während ihr Verfasser, wie der aller anderen, Orpheus sein sollte. Dass aber diese Darstellung in ihren von der gewöhnlichen orphischen Theogonie abweichenden Zügen bei beiden gleich lautete, und dass Damascius in beiden den gleichen Schriftsteller vermuthen konnte, werden wir uns doch immer am einfachsten durch die Annahme erklären, jene Dar-

Für viel älter hält Lobeck diejenige orphische Theogonie, welche von Damascius (c. 123. S. 380) als die gewöhnliche, oder die in den Rhapsodieen enthaltene, bezeichnet wird, und von der uns noch ziemlich viele Bruchstücke und Nachrichten[1]) erhalten sind. Das erste ist nach dieser Darstellung Chronos. Dieser bringt den Aether und den dunkeln unermesslichen Abgrund, oder das Chaos hervor, aus beiden bildet er sodann ein silbernes Ei, und aus diesem geht alles erleuchtend der

stellung habe sich in zwei Schriften gefunden, von welchen die eine den Namen des Hellanikus, die andere den des Hieronymus trug; Damascius glaube aber, dass die eine von diesen ihrem angeblichen Verfasser von dem der andern unterschoben sei. Nun erhellt aus Porph. b. Eus. præp. ev. X, 3, 10. Suid. *Ζάμολξις*. Athen. XIV, 652 a u. a. (vgl. Müller a. a. O. und I, 65 ff.), dass in der späteren Zeit unter dem Namen des Hellanikus aus Lesbos Schriften über aussergriechische Völker im Umlauf waren, deren Aechtheit mit gutem Grunde bezweifelt wurde; im besondern werden die *Αἰγυπτιακά* als eine Schrift genannt, die bei Epiktet Diss. II, 19, 14 vgl. Phot. Cod. 161. S. 104 a. 13 f. sprüchwörtlich für ein Fabelbuch steht, und schon wegen der Erwähnung des Moses (b. Justin. Cohort. 9 S. 10 A) nicht von dem Lesbier herrühren kann. Andererseits hören wir (durch Joseph. Antt. I, 3, 6. 9) von einem Aegypter Hieronymus, welcher eine *ἀρχαιολογία φοινικική* verfasst habe (der aber unmöglich, wie Müller a. a. O. meint, der Peripatetiker aus Rhodos sein kann). Es ist eine naheliegende Vermuthung (Müller II, 450), dass er derjenige sei, welcher nach Damascius unsere orphische Theogonie überliefert hatte; und diese Vermuthung erhält eine erhebliche Unterstützung durch die Bemerkung (Schuster a. a. O. 90 ff.), dass diese Theogonie gerade in ihrem von der „gewöhnlichen“ abweichenden Anfang mit phönicischen Kosmogonieen zusammentrifft. Jener Hieronymus mag Hellanikus die *Αἰγυπτιακά* unterschoben, die phönicische Geschichte aber unter eigenem Namen herausgegeben, und in beiden über die orphische Theogonie gleichlautend berichtet haben. Dass er selbst eine solche verfasst hatte, ist, wie gesagt, nicht anzunehmen; er scheint sich vielmehr darauf beschränkt zu haben, das, was er der „gewöhnlichen“ Theogonie entnommen hat, in seinem Bericht durch die von der phönicischen Kosmogonie entlehnte Voranstellung des Wassers und Schlamms zu erweitern; aus jener hat er natürlich auch die von Athenagoras angeführten Verse über den Phanes. (Diess gegen Gruppe a. a. O. 657; weit richtiger Kern a. a. O. 22 ff.) Den Bericht des falschen Hellanikus muss nun ausser Damascius auch Athenagoras benützt haben; denn an eine Abhängigkeit des Neuplatonikers von dem christlichen Apologeten (Schuster S. 81) kann theils an sich kaum gedacht werden, theils geht auch die Darstellung des Damascius über die des Athenag. hinaus: gleich das, was er über Hellanikus und Hieronymus sagt, fehlt ja bei jenem.

1) Bei Lobeck a. a. O. 405 ff. Orphica rec. Abel S. 156 ff.

erstgeborene Gott Phanes hervor, der auch Metis, Eros und Erikapäus[1]) genannt wird; er enthält die Keime aller Götter in sich, und aus diesem Grunde, wie es scheint, wird er als mannweiblich bezeichnet, und zugleich mit verschiedenen Thierköpfen und anderen derartigen Attributen ausgestattet. Phanes erzeugt aus sich selbst die Nacht[2]), mit dieser Uranos und Gäa, die Stammeltern der mittleren Göttergeschlechter, deren Genealogie und Geschichte im wesentlichen nach Hesiod erzählt wird. Als Zeus zur Herrschaft gelangt ist, verschlingt er den Phanes, und ebendesshalb ist er selbst, wie schon früher angeführt wurde[3]), der Inbegriff aller Dinge. Nachdem er so alles in sich vereinigt hat, setzt er es wieder aus sich heraus, indem er die | Götter der letzten Generation hervorbringt und die Welt bildet. Unter den Erzählungen über die jüngeren Götter ist die hervorstechendste die von Dionysos Zagreus, dem Sohne des Zeus und der Persephone, der von den Titanen zerfleischt in dem zweiten Dionysos wieder auflebt, nachdem Zeus sein unversehrt gebliebenes Herz verschluckt hat.

Wiewohl aber die Annahme, dass diese ganze Darstellung in die Zeit des Onomakritus hinaufreiche, seit Lobeck[4]) vielen Beifall, und auch neuestens wieder überzeugte Vertheidiger gefunden hat, kann ich ihr doch nicht beitreten[5]). | Um der

1) Das letztere ein Name, über dessen Bedeutung viel gerathen worden ist, ohne dass man auch nur darüber im reinen wäre, ob man ihn aus orientalischen oder griechischen Wurzeln abzuleiten hat. Versuche orientalischer Etymologieen führt Schuster 97 f. an, welcher selbst mit Delitzsch an den Namen einer von den 10 kabbalistischen Sephiroth, אֲרִיךְ אַנְפִּין denkt, an dessen alttestamentliche Form schon Schelling (Gotth. v. Samothr. WW. 1. Abth. VIII, 402 f.) erinnert hatte. Göttling De Eric. (Jena 1862) will das Wort von ἔαρ und κάπος (—υς) ableiten: = Frühlingshauch; Diels bei Kern S. 21 f., nach der Analogie von Ἠριγένεια u. s. f. davon, „*quia ab Jove mane devoratus sit.*“

2) Von diesen scheint die Ἔχιδνα (Fr. 41), welche dann aber in der Theogonie keine weitere Rolle spielt, verschieden zu sein; vgl. Kern 129.

3) Oben S. 53 f.

4) Der sie aber S. 611 doch nur behutsam vorträgt, *ut statim cessurus, si quis Theogoniam Orphicam Platone aut recentiorem aut certe non multo antiquiorem esse demonstraverit.*

5) Im Anschluss an Zoëga Abhandl. herausg. v. Welcker S. 215 ff. Preller in Pauly's Realencykl. V, 999; ebenso Schuster a. a. O.

„rhapsodischen“ Theogonie ein so hohes Alter beilegen zu können, müsste man doch bestimmte Spuren ihres Daseins im fünften, oder wenigstens im vierten Jahrhundert nachweisen können. Daran fehlt es aber ganz und gar. Es wird wohl bereits von Plato einiges angeführt, was sich auch in der rhapsodischen Theogonie fand[1]). Aber daraus folgt nicht, dass diese selbst Plato schon vorlag; denn auch ein späterer Verfasser derselben kann manches aus einer älteren oder aus sonstigen orphischen Quellen aufgenommen haben, und er hatte sogar das dringendste Interesse, davon so viel aufzunehmen, als sich irgend mit seinem eigenen Plane vertrug, nicht ein ganz neues Werk, sondern nur eine neue Bearbeitung dessen zu geben, was bereits als orphisch anerkannt war. Das gleiche geschieht ja auch sonst in solchen durch längere Zeiträume fortwachsenden apokryphischen Litteraturen in der Regel; denn auf diesem Wege lässt sich, wie auf der Hand liegt, das Neue dem alten Namen am leichtesten und mit der grössten Aussicht auf Erfolg unterschieben. Nur dann wäre der Beweis für ein höheres Alter der „rhapsodischen“ Theogonie geführt, wenn in der vorstoischen Zeit schon derjenigen Züge Erwähnung geschähe, durch welche sie sich von der des Eudemus unterscheidet. Diess ist aber so wenig der Fall, dass sich vielmehr das Gegentheil, die spätere Entstehung der rhapsodischen Theogonie, auch positiv mit Sicherheit darthun lässt. Und es gilt diess nicht etwa nur von solchem, was möglicherweise (wahrscheinlich ist es mir nicht) erst durch spätere Interpolation in dieses Gedicht gekommen sein könnte[2]); sondern gerade die Lehre, welche seinen beherrschenden Mittelpunkt bildet, das Theologumenon von Phanes, seiner Verschlingung und seiner Wiedergeburt, war offenbar

1) Vgl. S. 55. Weniger beweisen die S. 58 f. besprochenen Aeusserungen des Philolaos und Plato über die Seelenwanderung, denn wir haben keinen Grund zu der Annahme, dass sich diese auf eine Thegonie, und nicht vielmehr auf eine von jenen Schriften über mystische Entsühnungen beziehen, deren Plato Rep. II, 364 E gedenkt.

2) Wie die vier empedokleischen Elemente (worüber S. 55, 1), die Entlehnung aus Heraklit in den Versen b. Clemens Strom. VI, 624 C (worüber Diels Archiv f. Gesch. d. Phil. II, 91 f.), die Nachahmung empedokleischer Stellen Fr. 222 (vgl. S. 60, 2).

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

weder Plato, noch Aristoteles, noch Eudemus bekannt. Von Eudemus sagt Damascius ausdrücklich, er habe seine Darstellung der orphischen Theogonie mit der Nyx begonnen, dessen dagegen, was ihr vorangieng, keine Erwähnung gethan[1]); was doch ganz unmöglich gewesen wäre, wenn ihm eine Theogonie vorgelegen hätte, in der Phanes als der Vater der Nyx, der Inbegriff aller Dinge und der Stammvater aller Götter auch nur annähernd eine ähnliche Rolle gespielt hätte, wie in der rhapsodischen. Bei Aristoteles ist es gleichfalls unverkennbar, dass der von ihm benützten orphischen Theogonie die Figur des Phanes noch fehlte[2]); und auch wenn wir diess nicht so bestimmt nachweisen könnten, wäre es höchst unwahrscheinlich, dass er ein anderes orphisches Werk vor sich hatte als sein Schüler. Aber auch Plato's Darstellung verträgt sich nicht mit der rhapsodischen Theogonie, da ihm der Phanes der letzteren ebenso fremd ist, wie ihr die Einschiebung von Okeanos und Thetys zwischen Uranos und Kronos; während alle seine Angaben mit denen des Aristoteles und Eudemus durchaus übereinstimmen[3]). Es liegt mithin am Tage: diese drei Männer, Zeugen ersten Ranges, haben eine und dieselbe, von der „rhapsodischen" verschiedene, orphische Theogonie vor sich gehabt. War aber jene ihnen noch unbekannt, so kann sie auch zu ihrer Zeit noch nicht vorhanden gewesen sein. Und in dieser Ueberzeugung kann uns der Umstand nur bestärken, dass das Dasein der rhapsodischen Theogonie sich erst gegen das Ende des alexandrini-

1) S. o. S. 90, 2. Wenn Damasc. hier von Eudemus sagt: πᾶν τὸ νοητὸν ἐσιώπησεν, so heisst diess eben, er habe von den Göttern nichts gesagt, welche in der rhapsodischen Theogonie der Nyx vorangiengen und von den Neuplatonikern auf die intelligible Welt gedeutet wurden; unter diesen nimmt aber Phanes die wichtigste Stelle ein.

2) Vgl. S. 88, 5. 90, 3.

3) Der Beweis dieses Sachverhalts liegt in dem, was einerseits S. 89, 6. 90, 3 andererseits S. 95 f. angeführt ist; wie wenig Plato von dem späteren Phanes — Eros — Erikapäus etwas gewusst haben kann, sieht man auch aus Symp. 178 B. Als Zeugen für das Alter des Eros werden hier Hesiod Parmenides und Akusilaos, nicht aber Orpheus genannt, welcher doch der rhapsodischen Theogonie zufolge das Alter und die Bedeutung des Eros höher gestellt hätte als sie alle. Weiter vgl. Gruppe Jahrb. f. cl. Philol. 17. Supplementb. S. 690 ff.

schen Zeitalters nachweisen lässt[1]), während Apollonius[2]) sie noch nicht zu kennen scheint und Phanes, der Leuchtende, dieser Mittelpunkt der nachherigen orphischen Kosmogonie, ursprünglich nichts anderes war, als ein Beiname des Helios, dieses nach der späteren Darstellung weit jüngeren Gottes[3]). Prüfen wir endlich die Erzählung von Phanes und die damit zusammenhängende Schilderung des Zeus nach ihrer inneren Beschaffenheit und Abzweckung, so ist es nicht blos ihr früher[4]) besprochener Pantheismus, der uns verhindert, ihr ein höheres Alter beizulegen, sondern diese Erzählung erklärt sich überhaupt nur aus der Absicht, die spätere Deutung, wonach Zeus der Inbegriff aller Dinge und die Einheit des Weltganzen ist, mit der mythologischen Ueberlieferung auszugleichen, die ihn zum Begründer des letzten Göttergeschlechts macht. Hiefür wird der hesiodische Mythus von der Verschlingung der Metis durch Zeus, ursprünglich wohl nur ein roher symbolischer Ausdruck für die intelligente Natur des Gottes, benützt, indem die Metis mit dem | Helios-Dionysos der früheren orphischen Theologie, dem schöpferischen Eros der Kosmogonieen, und vielleicht auch mit orientalischen Gottheiten, zu der Gestalt des Phanes verknüpft wird. Ein derartiger Versuch kann aber offenbar erst der Zeit jenes religiösen und philo-

1) Das früheste sichere Citat derselben findet sich bei Ps. Arist. De mundo c. 7, also jedenfalls (vgl. Th. III a, 631 ff.) nach 50 v. Chr., ein etwas älteres, aber weniger bestimmtes, in zwei Versen des Soranus b. Augustin Civ. D. VII, 9, welche ebenfalls die von Ps. Arist. angeführte Stelle zu berücksichtigen scheinen. Jünger als Soranus scheint die S. 92 ff. besprochene Darstellung des Hieronymus zu sein, welche allerdings die „rhapsodische" Theogonie schon benützt haben muss.

2) S. o. S. 91.

3) Diodor I, 11: manche alte Dichter nennen den Osiris, oder die Sonne, Dionysos: *ὧν Εὔμολπος μὲν . . . ἀστροφανῆ Διόνυσον . . . Ὀρφεὺς δέ τοὔνεκά μιν καλέουσι Φάνητά τε καὶ Διόνυσον.* Macrob. I, 18: *Orpheus solem volens intelligi ait inter cetera: . . . ὃν δὴ νῦν καλέουσι Φάνητά τε καὶ Διόνυσον.* Theo Smyrn. De Mus. c. 47, S. 164 Bull. aus den orphischen *ὅρκοι: ἠέλιόν τε, φάνητα μέγαν* (wofür aber Abel Fr. 171 *Φανῆ τε μέγαν* setzt) *καὶ νύκτα μέλαιναν.* Jambl. Theol. Arithm. S. 60: die Pythagoreer nennen die Zehnzahl *Φάνητα καὶ ἥλιον. Φαέθων* heisst Helios öfters z. B. Il. XI, 735. Od. V, 479; in der Grabschrift b. Diog. VIII, 78 und anderwärts.

4) S. o. S. 53 f.

sophischen Synkretismus angehören, der seit dem Anfang des dritten vorchristlichen Jahrhunderts allmählich einriss, und durch die allegorische Mythendeutung der Stoiker zuerst zum System gemacht wurde[1]). In dieselbe Zeit müssen wir daher

1) Anderer Meinung ist Schuster, wiewohl auch er die rhapsodische Theogonie erst dem letzten oder vorletzten Jahrhundert v. Chr. zuweist. Die Verse, bemerkt er (S. 42 f.), welche die Schrift *π. Κόσμου* a. a. O. bringt, könnten recht wohl aus der Zeit der Pisistratiden herstammen, da sie über das bekannte (Th. II a, 6, 5 angeführte) Bruchstück des Aeschylus nicht hinausgehen, und der Mythus von Phanes-Erikapäus könnte ebensogut, wie der von Dionysos Zagreus, schon im sechsten Jahrhundert aus dem Orient nach Griechenland gekommen sein. Mir scheint jedoch hiebei der eigenthümliche Charakter der orphischen Bruchstücke zu wenig beachtet zu werden. Pantheistische Anschauungen kommen allerdings auch schon bei Dichtern des fünften Jahrhunderts und noch früher vor; aber es ist immerhin zweierlei, ob man allgemein sagt: „Zeus ist Himmel und Erde“, oder ob man mit den orphischen Versen in detaillirter Aufzählung Zeus mit allen einzelnen Theilen der Welt identificirt, und ihm dabei unter anderem auch beide Geschlechter zugleich beilegt. Eine Darstellung der letzteren Art lässt sich aus der älteren Zeit nicht nachweisen. Auch von Aeschylus kann man übrigens nicht ohne weiteres auf Onomakritus und die Pisistratidenzeit schliessen. Heisst es vollends in den orphischen Versen, Zeus sei desshalb alles, weil er alles in sich verborgen und wieder aus sich heraus an's Licht gebracht habe, und ist eben dieses (wie schon S. 54 gezeigt wurde) die wesentliche Bedeutung der Erzählungen über Phanes, so fehlt es für diesen Gedanken (trotz Heraklit) vor dem Auftreten der stoischen Philosophie an jeder Analogie. Die Wahrscheinlichkeit spricht daher entschieden für die Annahme, jener Zug sei erst aus dieser Philosophie in geschmackloser Nachbildung des Satzes (Th. III a, 152, 2. 159, 2), dass die Gottheit zeitenweise alle Dinge in sich zurücknehme und wieder aus sich heraussetze, in die orphische Theologie gekommen. Wenn dagegen Gruppe (Jahrb. f. cl. Philos. 17. Supplementb. S. 690 ff. 736 ff.) zwar den späteren Ursprung der rhapsodischen Theogonie und Plato's Unbekanntschaft mit derselben gegen O. Kern mit überzeugenden Gründen vertheidigt, nichtsdestoweniger aber der Meinung ist, die darin enthaltenen Lehren und Mythen (mit Einschluss des Phanes u. s. w.) stammen alle noch aus der Zeit vor dem Ende des sechsten Jahrhunderts, so entbehrt diese Vermuthung nicht allein jeder haltbaren Begründung, sondern sie würde uns auch zu der Annahme nöthigen, dass in der orphischen Ueberlieferung neben der Lehre, welche allgemein als orphisch anerkannt und in einem orphischen Gedicht niedergelegt war, eine zweite, mit ihr unvereinbare, hergegangen sei, und dass weder Plato noch Aristoteles noch Eudemus noch sonst ein Schriftsteller von dieser merkwürdigen Thatsache etwas gewusst oder ihrer zu erwähnen Anlass gefunden habe. Diess ist doch höchst unwahrscheinlich.

auch die vorliegende Bearbeitung der orphischen Theogonie herabrücken.

Auch noch andere kann es gegeben haben; doch darf man nicht aus jedem Bericht über die griechische Götterlehre, in dem sich neben anderem auch orphisches findet[1]), selbst dann, wenn er sich nicht ausdrücklich auf Orpheus als seine Quelle beruft, sofort auf eine eigene ihm entsprechende Recension des orphischen Gedichts schliessen.

Alles zusammengenommen erscheint der Gewinn, welchen die älteren Kosmologieen der Philosophie bringen | konnten, nicht so bedeutend, wie man wohl geglaubt hat. Denn die Betrachtungen, die ihnen zu Grunde liegen, sind theils so einfach, dass das Denken auch ohne ihren Vorgang leicht so weit kommen konnte, sobald es sich nur erst auf die wissenschaftliche Erforschung der Dinge zu richten anfieng, theils sind sie in ihrer mythisch-symbolischen Darstellungsweise so vieldeutig und von so vielen phantastischen Bestandtheilen überwuchert, dass sie der verständigen Reflexion nur einen sehr unsicheren Halt darboten. Mögen daher die alten Theologen auch als Vorläufer der späteren Physik zu betrachten sein, so beschränkt sich doch ihr Verdienst in der Hauptsache auf das, was schon im Eingang dieser Untersuchung hervorgehoben wurde, dass sie das Nachdenken den kosmologischen Fragen zugewandt, und ihren Nachfolgern die Aufgabe hinterlassen haben, das Ganze der Erscheinungen aus seinen letzten Gründen zu erklären.

5. Die ethische Reflexion. Die Theologie und die Anthropologie in ihrem Zusammenhang mit der sittlichen Lebensansicht.

Wenn die Aussenwelt ein Volk von dem lebhaften Natursinn der Griechen zu Versuchen einer kosmologischen Spekulation anregte, so musste das Leben und Treiben der Menschen den Geist einer so klugen und gewandten, mit

1) Wie etwa dem bei Clemens Homil. VI, 4. Recogn. X, 17. Fr. 38 Ab. Ps.-Alex. vollends hat das, was er Metaph. 800, 9 ff. Bon. sagt, offenbar nur aus der von ihm gänzlich missverstandenen aristotelischen Stelle (s. o. 88, 5) herausgelesen.

solcher Freiheit und Tüchtigkeit im praktischen Leben sich bewegenden Nation in keinem geringeren Grade beschäftigen. Es lag jedoch in der Natur der Sache, dass das Denken in diesem Fall nicht denselben Gang nahm, wie in jenem. Die Aussenwelt stellt sich schon der sinnlichen Wahrnehmung als Ein Ganzes dar, als ein Gebäude, dessen Boden die Erde und dessen Dach das Himmelsgewölbe ist; in der sittlichen Welt dagegen sieht der ungeübte Blick zunächst nur ein Gewimmel von Einzelnen oder von kleineren Massen, die sich willkürlich durcheinander bewegen. Dort sind es die grossen Verhältnisse des Weltgebäudes, die weitgreifenden Wirkungen der Himmelskörper, die wechselnden Zustände der Erde und der Einfluss der Jahreszeiten, überhaupt die allgemeinen und regelmässig wiederkehrenden Erscheinungen, welche die Aufmerksamkeit vorzugsweise fesseln, hier die persönlichen Thaten und Erlebnisse; dort findet sich | die Phantasie aufgefordert, die Lücken der Naturkenntniss durch kosmologische Dichtung zu ergänzen, hier der Verstand, Regeln des praktischen Verhaltens für die besonderen Fälle aufzustellen. Während sich daher die kosmologische Reflexion von Anfang an auf das Ganze richtet, und seine Entstehung begreiflich zu machen sich bemüht, so bleibt die ethische bei einzelnen Beobachtungen und Lebensregeln stehen, denen zwar eine gleichartige Auffassung der sittlichen Verhältnisse zu Grunde liegt, die aber nicht ausdrücklich und mit Bewusstsein auf allgemeine Grundsätze zurückgeführt werden; und nur in der unbestimmten und phantasiemässigen Weise des religiösen Vorstellens schliessen sich hieran allgemeinere Betrachtungen über das Loos des Menschen, die Schicksale der Seele im Jenseits und die göttliche Weltregierung. Dafür sind nun allerdings jene ethischen Reflexionen ungleich nüchterner, als die kosmologische Spekulation; von einer gesunden, verständigen Beobachtung der Wirklichkeit ausgegangen, haben sie zur formalen Uebung des Denkens gewiss nicht wenig beigetragen; weil sie aber mehr aus dem praktischen als dem wissenschaftlichen Bedürfniss entsprungen, mehr auf die besonderen Fälle, als auf die allgemeinen Gesetze und das Wesen des sittlichen Handelns gerichtet sind, so haben sie

materiell nicht so unmittelbar auf das philosophische Denken gewirkt, wie die ältere Kosmologie, sondern zunächst hat sich an diese die vorsokratische Naturphilosophie angeschlossen, und erst in der Folge ist als wissenschaftliches Gegenstück der populären Lebensweisheit eine ethische Philosophie entstanden.

Unter den Schriften, welche von der Ausbildung dieser ethischen Reflexion Zeugniss ablegen, ist zuerst der homerischen Gedichte zu erwähnen. Die hohe sittliche Bedeutung dieser Gedichte beruht aber freilich weit weniger auf den Sittensprüchen und den moralischen Betrachtungen, die sie bei Gelegenheit einstreuen, als auf den Charakteren und Schicksalen, die sie schildern. Die stürmische Kraft des Achilleus, die selbstvergessende Liebe des Helden zu dem getödteten Freunde, seine Menschlichkeit gegen den flehenden Priamus, der Todesmuth Hektor's, die königliche Feldherrngestalt Agamemnon's, die reife Lebensweisheit eines Nestor, die unerschöpfliche Klugheit, der rastlose Unternehmungsgeist, die besonnene Beharrlichkeit eines Odysseus, die Anhänglichkeit | an Heimath und Angehörige, deren Anblick er dem unsterblichen Leben bei der Meergöttin vorzieht, die Treue der Penelope, die Ehre, welche allenthalben der Tapferkeit, der Klugheit, der Treue, der Freigebigkeit, der Grossmuth gegen Fremde und Hülfsbedürftige gezollt wird, andererseits das Unheil, welches aus dem Frevel des Paris, der Unthat Klytämnestra's, dem Vertragsbruch der Trojaner, dem Zwist der griechischen Fürsten, dem Uebermuth der Freier sich entwickelt, — diese und ähnliche Züge sind es, denen es Homer's Dichtungen verdanken, dass sie für die Griechen trotz alles rohen und leidenschaftlichen, was noch im Geist jener Zeit lag, ein Handbuch der Lebensweisheit und eines der wichtigsten sittlichen Bildungsmittel geworden sind. Auch die Philosophie hat ohne Zweifel weit mehr mittelbar aus jenen Lebensbildern, als unmittelbar aus den sie begleitenden Reflexionen gelernt. Die letzteren beschränken sich auf vereinzelte kurze Sittensprüche, wie jenes schöne Wort Hektor's über den Kampf für's Vaterland[1]),

1) Il. XII, 243: *εἷς οἰωνὸς ἄριστος, ἀμύνεσθαι περὶ πάτρης.*

oder das des Alcinous über die Pflicht gegen Verlassene[1]; auf Ermahnungen zur Tapferkeit, zur Ausdauer, zur Wahrhaftigkeit, zur Versöhnlichkeit u. s. w., die aber meist nicht in allgemeiner Form, sondern dichterischer in Beziehung auf den einzelnen Fall ertheilt werden[2]; auf Beobachtungen über das Thun und Treiben der Menschen und seine Folgen[3], auf Betrachtungen über die Thorheit der Sterblichen, das Elend und die Hinfälligkeit des Lebens, die Ergebung in den Willen der Gottheit, die Scheu vor Unrecht[4]. Solche Aussprüche beweisen | allerdings, dass nicht blos das sittliche Leben, sondern auch das Nachdenken über sittliche Gegenstände in der Zeit, welcher die homerischen Gesänge angehören, zu einer gewissen Ausbildung gelangt war, und was überhaupt über die Bedeutung der populären Lebensweisheit für die Philosophie bemerkt worden ist, das gilt auch von ihnen; ebensowenig dürfen wir aber auch andererseits den Unterschied zwischen diesen gelegenheitlichen und vereinzelten Reflexionen und einer methodischen, ihres Zieles sich bewussten Moralphilosophie übersehen.

Den gleichen Charakter haben die Lebensregeln und die moralischen Beobachtungen Hesiod's; doch ist es als eine gewisse Annäherung an die Weise der wissenschaftlichen Reflexion zu betrachten, dass er seine Gedanken über das menschliche Leben nicht blos nebenher, im Verlauf einer epischen Darstellung, sondern in selbständiger Lehrdichtung ausspricht. Im übrigen sind dieselben, auch abgesehen von den ökonomischen Anweisungen und den mancherlei aber-

1) Od. VIII, 546: *ἀντὶ κασιγνήτου ξεινός θ' ἱκέτης τε τέτυκται.* Vgl. Od. XVII, 485 u. a.

2) Wie die vielen Feldherrnreden: *ἀνέρες ἐστὲ* u. s. w., oder das odysseïsche *τέτλαθι δὴ κραδίη* Od. XX, 18, oder das Wort des Achilleus und dann wieder die Ermahnung des Phönix Il. IX, 312 f. 496. 508 ff., oder die Aufforderung der Thetis an Achilleus Il. XXIV, 128 ff.

3) Dahin gehören z. B. die Aussprüche Il. XVIII, 107 ff. (über den Zorn), Il. XX, 248 (über den Gebrauch der Zunge), Il. XXIII, 315 ff. (Lob der Klugheit), die Bemerkung Od. XV, 399 u. a.

4) So Od. XVIII, 129: *οὐδὲν ἀκιδνότερον γαῖα τρέφει ἀνθρώποιο* u. s. w. Il. VI, 146 (vgl. XXI, 464): *οἵη περ φύλλων γενεὴ τοίηδε καὶ ἀνδρῶν.* Il. XXIV, 525: dem Sterblichen ist bestimmt unter Seufzern zu leben, Zeus verhängt, wie er will, Glück oder Unheil. Od. VI, 188: trage, was Zeus verhängt hat. Dagegen Od. I, 32: mit Unrecht hält der Sterbliche die Götter für Urheber der Uebel, die er selbst verschuldet.

gläubischen Vorschriften, welche die zweite Hälfte der „Werke und Tage" ausfüllen, nach Form und Inhalt ebenso unverbunden und ebenso nur aus vereinzelten Erfahrungen abgeleitet, wie die Sittensprüche in den homerischen Reden. Der Dichter ermahnt zur Gerechtigkeit und warnt vor Unrecht, denn das allsehende Auge des Zeus wache über dem Thun der Menschen, nur das Rechtthun bringe Segen, der Frevel dagegen werde von den Göttern bestraft werden[1]); er empfiehlt Sparsamkeit, Fleiss und Genügsamkeit und eifert gegen die entsprechenden Fehler[2]); er will lieber auf dem mühevollen Pfade der Tugend wandeln, als auf dem lockenderen des Lasters[3]); er räth Vorsicht in Geschäften, Freundlichkeit gegen Nachbarn, Gefälligkeit gegen alle, die uns gefällig sind[4]); er klagt über die Leiden des Lebens, deren Grund er mythisch in der Verletzung der Götter durch menschliche Ungenügsamkeit sucht[5]); er schildert | in der Erzählung von den fünf Weltaltern[6]) die allmähliche Verschlimmerung der Menschheit und ihrer Zustände. Mag er sich aber auch hiebei materiell von dem Geiste der homerischen Dichtung in manchen Beziehungen entfernen, mag die Lebensanschauung des böotischen Kleinbauern eine engere und trübere sein als die des Dichters, welcher die Herrlichkeit einer mythischen Heldenzeit und die Pracht ihrer Königssitze schildert[7]), mag er andererseits[8]) in der Werthschätzung der Arbeit sich vor seinen meisten Landsleuten auszeichnen: die Ausbildung der moralischen Reflexion steht hier im wesentlichen auf der gleichen Stufe, wie dort, und nur ihr selb-

1) Ἔργα κ. ἡμ. 200—283. 318 ff.

2) Ebd. 359 ff. 11 ff. 296 ff.

3) Ebd. 285 ff.

4) Ebd. 368 ff. 704 ff. 340 ff.

5) In dem Mythus von Prometheus (Ἔ. κ. ἡμ. 42 ff. Theog. 507 ff.), der seiner allgemeinen Bedeutung nach dasselbe besagt, wie andere mythische Erklärungen der Uebel, von denen man sich gedrückt fühlt: sie sollen daraus entstanden sein, dass der Mensch, über den anfänglichen glücklichen Kindeszustand hinausstrebend, seine Hand nach Gütern ausstreckte, welche ihm die Gottheit versagt hatte.

6) Ἔργ. κ. ἡμ. 108 ff.

7) Vgl. hierüber Ziegler Gesch. d. Ethik I, 22 f.

8) Wie Köstlin Gesch. d. Eth. I, 146 f. mit Bezug auf Ἔ. κ. ἡμ. 311. 397 ff. u. a. bemerkt.

ständigeres Hervortreten lässt uns in Hesiod bestimmter, als in Homer, den Vorgänger der späteren Gnomiker erkennen.

Ihre weitere Entwicklung würden wir genauer nachzuweisen im Stande sein, wenn uns von den zahlreichen Dichtungen aus den drei nächsten Jahrhunderten mehr übrig wäre. Aber nur wenige von diesen Ueberresten reichen über den Anfang des siebenten Jahrhunderts hinauf, und unter diesen ist wohl kaum etwas, was für unsere gegenwärtige Untersuchung in Betracht käme. Selbst die Bruchstücke aus dem siebenten Jahrhundert gewähren nur geringe Ausbeute. Wir hören etwa Tyrtäus [1]) die Tapferkeit in der Schlacht und den Tod für's Vaterland preisen, die Schande des Feigen, das Unglück des Besiegten schildern; wir vernehmen von Archilochus [2]) (Fr. 8. 12—14. 51. 60. 65), von Simonides aus Amorgos [3]) (Fr. 1 ff.), von Mimnermus [4]) (Fr. 2 u. ö.) Klagen über die Flüchtigkeit der Jugend, über die Beschwerden des Alters, über die Unsicherheit der Zukunft, über den Wankelmuth der Menschen, zugleich aber auch die Ermahnung, unsere Begierden zu beschränken, unser Schicksal muthig | zu tragen, den Erfolg den Göttern anheimzustellen, in Freude und Leid Mass zu halten; wir finden bei Sappho [5]) gnomische Aussprüche, wie der, dass der Schöne auch gut, der Gute auch schön sei (Fr. 102), dass Reichthum ohne Tugend nicht fromme, dass dagegen im Verein beider der Gipfel des Glückes liege (Fr. 83). Auch Simonides' weit ausgesponnene Satyre auf die Weiber (Fr. 6) ist hier zu erwähnen. Im ganzen scheinen aber die älteren Lyriker, und so auch die grossen Meister aus dem Ende des siebenten Jahrhunderts, Alcäus und Sappho, und noch lange nach ihnen Anakreon, ziemlich sparsam mit solchen allgemeineren Betrachtungen gewesen zu sein. Erst seit dem sechsten Jahrhundert, gleichzeitig oder nahezu gleichzeitig mit den Anfängen der griechischen Philosophie, scheint auch in der Poësie das lehrhafte Element wieder

1) Fr. 7—9 in Bergk's Ausgabe der griechischen Lyriker, auf die sich auch die folgenden Anführungen beziehen. Tyrt. lebte um 685 ff.

2) Um 650.

3) Um 640.

4) Gegen 600.

5) Um 600.

zu grösserer Bedeutung gelangt zu sein. In diese Zeit gehören jene Gnomiker, deren Sinnsprüche freilich, auch abgesehen von dem anerkannt unterschobenen, schwerlich ganz unvermischt auf uns gekommen sind, ein Solon, Phocylides und Theognis; in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts lebte auch Aesop, dessen sagenhafte Gestalt wenigstens so viel zu beweisen scheint, dass die belehrende Thierfabel eben damals, im Zusammenhang mit der allgemeinen Entwicklung der moralischen Reflexion, zu weiterer Ausbildung und Verbreitung gelangte. Bei den genannten finden wir nun allerdings im Vergleich mit den älteren Dichtern einen Fortschritt, der uns deutlich erkennen lässt, dass sich das Denken an einer reicheren Lebenserfahrung, in der Betrachtung verwickelterer Verhältnisse geübt hat. Die Gnomiker des sechsten Jahrhunderts haben ein bewegtes politisches Leben vor sich, in dem die mancherlei Neigungen und Leidenschaften der Menschen einen weiten Spielraum gefunden haben, in dem sich aber auch die Vergeblichkeit und der Unsegen massloser Bestrebungen im grossen herausgestellt hat. Es sind daher nicht blos die einfachen Verhältnisse des Hauswesens, der Dorfgemeinde und des alten Königthums, um die sich ihre Betrachtungen drehen, sondern neben den allgemein sittlichen Vorschriften und Beobachtungen tritt vor allem die Beziehung auf die politischen Zustände als massgebend bei ihnen | hervor: es häufen sich einerseits die Klagen über das Elend des Lebens, die Verblendung und Unzuverlässigkeit der Menschen, die Erfolglosigkeit aller menschlichen Bemühungen, andererseits wird es nur um so bestimmter als sittliche Aufgabe erkannt, durch Einhalten des richtigen Masses, durch Ordnung des Gemeinwesens, durch besonnene Gerechtigkeit, durch genügsame Beschränkung der Begierden, das dem Menschen erreichbare Glück sich zu sichern. Gleich in den **solonischen** Elegieen herrscht diese Stimmung. Kein Sterblicher, heisst es hier, sei glückselig, sondern alle voll Mühsal[1]), jeder meine, das Rechte zu treffen, und doch wisse keiner, was der

1) Fr. 14: *οὐδὲ μάκαρ οὐδεὶς πέλεται βροτὸς, ἀλλὰ πονηροὶ πάντες*, wo aber das *πονηρὸς* ebenso wie in dem bekannten *οὐδεὶς ἑκὼν πονηρὸς* (unten S. 462, 5[4]), bei Hesiod Fr. 43, 5 u. ö., nicht aktiv (*πόνος* verursachend, schlimm), sondern passiv (*πόνος* erduldend, *ἐπίπονος*) zu fassen ist.

Erfolg seines Thuns sei, und keiner vermöge seinem Geschick zu entrinnen (Fr. 12, 33 ff. Fr. 18)[1]; den wenigsten dürfe man trauen (vgl. Fr. 41), niemand halte Mass in seinem Streben, durch Ungerechtigkeit richte das Volk selbst die Stadt zu Grunde, der es am Schutz der Götter nicht fehlen würde (Fr. 3. 12, 71 ff.). Im Gegensatz gegen diese Fehler ist das erste, was Noth thut, gesetzliche Ordnung für den Staat, Zufriedenheit und Mässigung für den Einzelnen. Nicht Reichthum ist das höchste Gut, sondern Tugend; zu grosser Besitz erzeugt nur Selbstüberhebung, der Mensch kann mit mässigem glücklich sein, und keinenfalls möge er sich durch ungerechten Erwerb die unfehlbare Strafe der Gottheit zuziehen[2]. Auch das Wohl der Staaten beruht auf der gleichen Gesinnung. Gesetzlosigkeit und Bürgerzwist sind die grössten Uebel, Ordnung und Gesetz das grösste Gut für ein Gemeinwesen; Recht und Freiheit für alle, Gehorsam aller gegen die Obrigkeit, billige Vertheilung von Ehre und Einfluss, diess sind die Gesichtspunkte, welche der Gesetzgeber festhalten soll, mag er damit auch Anstoss erregen[3].

Aehnliche Grundsätze finden wir in dem wenigen, was uns von Phocylides (um 540) ächtes erhalten ist. Edle Abkunft hat für den Einzelnen, Macht und Grösse hat für den Staat keinen Werth, wenn nicht jene mit Einsicht, diese mit Ordnung verbunden ist (Fr. 4. 5); das Mittelmass ist das beste, der Mittelstand der glücklichste (Fr. 12); Gerechtigkeit ist der Inbegriff aller Tugenden[4]. Auch Theognis[5] ist im allgemeinen damit einverstanden, nur macht sich bei diesem Dichter theils die aristokratische Ansicht vom Staatsleben, theils die Unzufriedenheit mit seinem Schicksal, eine Folge seiner persönlichen und Parteierlebnisse, nicht ohne schroffe Einseitigkeit geltend. Wackere und zuverlässige Leute sind in der Welt, wie Theognis glaubt, selten (V. 77 ff.

1) Bei Herodot I, 31 sagt Solon sogar geradezu, der Tod sei besser für den Menschen, als das Leben.

2) Fr. 7. 12. 15. 16 und dazu die bekannte Erzählung Herodot's I, 30 ff.

3) Fr. 3, 30 ff. 4—7. 34. 35. 40.

4) Fr. 18, nach andern von Theognis, vielleicht auch von irgend einem Unbekannten.

5) Aus Megara, Zeitgenosse des Phocylides.

857 ff.); misstrauische Vorsicht ist im Verkehr mit den Menschen um so mehr zu empfehlen (V. 309. 1163), je schwerer es ist, ihren Sinn zu ergründen (V. 119 ff.). Die Treue, klagt er (V. 1135 ff.), und die Sittsamkeit, die Wahrhaftigkeit und die Gottesfurcht haben die Erde verlassen, die Hoffnung allein ist geblieben. Und vergebens suchst du die Schlechten zu belehren, sie werden dadurch nicht anders[1]). Ungerecht, wie die Menschen, ist aber auch das Schicksal. Den Guten und den Schlechten geht es gleich in der Welt (V. 373 ff.); mit Glück richtet man mehr aus, als mit der Tugend (V. 129. 653); das thörichte Thun bringt oft Glück, das verständige Unglück (V. 133. 161 ff.); die Söhne büssen für den Frevel ihrer Väter, die Frevler selbst bleiben verschont (731 ff.). Der Reichthum ist das einzige, was die Menschen bewundern[2]), wer arm ist, der mag noch so tugendhaft sein, er bleibt elend (173 ff. 649). Das beste wäre daher, nicht geboren zu sein, das nächstbeste, so früh wie möglich zu sterben (425 ff. 1013), denn | wahrhaft glücklich ist keiner (167). So trostlos diess aber auch lautet: das praktische Ergebniss ist bei Theognis am Ende das gleiche, wie bei Solon. In politischer Beziehung allerdings nicht, denn da ist er entschiedener Aristokrat, die Edelgeborenen sind ihm die Guten, die Masse blosser Pöbel, die „Schlechten" (z. B. V. 31—68. 183 ff. 893 u. ö.). Aber sein allgemeiner sittlicher Standpunkt steht dem solonischen nahe. Gerade weil das Glück unsicher ist, sagt er, und weil unser Loos nicht von uns selbst abhängt, bedürfen wir nur um so mehr des ausharrenden Muthes, der besonnenen Fassung im Glück und im Unglück (441 ff. 591 ff. 657). Das beste für den Menschen ist die Einsicht, das schlimmste die Thorheit (895. 1171 ff. 1157 ff.); vor Selbstüberhebung sich zu hüten, das richtige Mass nicht zu überschreiten, den goldenen Mittelweg einzu-

1) V. 429 ff.; damit stimmt es aber freilich (wie schon Plato im Meno 95 D bemerkt hat) nicht recht zusammen, wenn V. 27. 31 ff. u. ö. gesagt wird, von Guten lerne man gutes, von Schlechten schlechtes.

2) V. 699 ff., wozu ausser anderem das Fragment des Alcäus bei Diog. I, 31 und das darin angeführte Wort des Spartaners Aristodemus zu ver gleichen ist, der von einigen den sieben Weisen beigezählt wird.

halten, ist der Gipfel der Weisheit (151 ff. 331. 335. 401. 753. 1103 u. ö.). Ein philosophisches Moralprincip ist diess allerdings noch nicht, denn die einzelnen Lebensregeln werden noch nicht auf allgemeine Untersuchungen über das Wesen der sittlichen Thätigkeit gegründet, aber doch beginnen sich die mancherlei Eindrücke und Erfahrungen hier schon weit bestimmter und bewusster, als bei den älteren Dichtern, zu Einer Lebensansicht zu verknüpfen.

Das Alterthum selbst hat die Bedeutung des Zeitpunkts, mit welchem die kräftigere Entwicklung der ethischen Reflexion beginnt, durch die Sage von den sieben Weisen bezeichnet[1]). Die Namen derselben werden bekanntlich verschieden angegeben[2]), | und was uns näheres von ihnen erzählt wird[3]), klingt so unwahrscheinlich, dass wir unmöglich

1) Deren Alter und Ursprung sich nicht sicher ausmitteln lässt. Plato Prot. 343 A setzt sie als allgemein angenommen voraus; Herodot erwähnt ihrer noch nicht, so manchen Anlass er dazu auch gehabt hätte; sie scheint daher zu seiner Zeit entweder noch nicht vorhanden oder wenigstens noch nicht so verbreitet gewesen zu sein, wie in der Folge, und vielleicht ist sie ursprünglich nicht aus der Volkssage, sondern aus schriftstellerischer Erfindung hervorgegangen.

2) Nur vier finden sich in allen Aufzählungen: Thales, Bias, Pittakus und Solon. Neben diesen nennt Plato noch Kleobul, Myson und Chilon; statt Myson's setzten die meisten (wie Demetrius Phal. b. Stob. Floril. 3, 79. Pausan. X, 24. Diog. I, 13. 41. Plut. conv. s. sap.) Periander, Ephorus b. Diog. I, 41 und der Ungenannte bei Stob. Floril. 48, 47 Anacharsis; Clemens Strom. I, 299 B sagt, die Angaben wechseln zwischen Periander, Anacharsis und Epimenides; den letzteren nannte Leander, indem er zugleich an Kleobul's Stelle Leophantus hatte (Diog. a. a. O.); Dicäarch liess für die drei zweifelhaften die Wahl zwischen Aristodemus, Pamphilus, Chilon, Kleobul, Anacharsis, Periander; einige rechneten auch Pythagoras, Pherecydes, Akusilaos, selbst Pisistratus dazu (Diog. und Clemens a. d. a. O.); Hermippus b. Diog. a. a. O. nennt 17 Namen, unter denen die Angaben schwanken, nämlich Solon, Thales, Pittakus, Bias, Chilon, Myson, Kleobul, Periander, Anacharsis, Akusilaos, Epimenides, Leophantus, Pherecydes, Aristodemus, Pythagoras, Lasus von Hermione, Anaxagoras; zählen wir dazu den Pamphilus und Pisistratus und die von Hippobotus b. Diog. a. a. O. neben 9 anderen mit aufgeführten: Linus, Orpheus und Epicharmus, so erhalten wir im ganzen 22 Männer aus sehr verschiedener Zeit, welche den sieben Weisen beigezählt wurden.

3) Wie die bekannte, bei Diog. I, 27 ff. Plut. Solon 4. Phönix b. Athen. XI, 495 d. u. a. in verschiedenen Versionen erzählte Anekdote von

etwas anderes als ungeschichtliche Dichtung darin sehen können. Auch die Sinnsprüche, die ihnen beigelegt werden[1]), sind mit späteren Bestandtheilen und mit sprüchwörtlichen Redensarten von unbekannter Herkunft aller Wahrscheinlichkeit nach in solchem Umfange gemischt[2]), dass sich nur wenige davon mit annähernder Sicherheit auf den einen oder den andern von jenen Männern zurückführen lassen[3]). Doch sind alle in dem gleichen Charakter gehalten: vereinzelte Beobachtungen, Klugheitsregeln und Sittensprüche, die ganz und gar dem Gebiet einer populären praktischen Lebensweisheit angehören[4]); | und damit stimmt auf's beste, dass die meisten von den obengenannten Männern als Politiker,

dem Dreifuss (bei andern ist es ein Becher, eine Trinkschale oder Schüssel), welcher aus dem Meere aufgefischt und für den Weisesten bestimmt, zuerst dem Thales, dann von diesem einem andern und wieder einem andern übergeben wurde, bis er am Ende wieder zu Thales zurückkam, und von ihm Apollo geweiht wurde; die Berichte über die Zusammenkünfte der Weisen, bei Plut. Solon 4. Diog. I, 40 (wo zwei Darstellungen solcher Versammlungen, von Ephorus und einem angeblichen Archetimus, angeführt werden, die wohl der plutarchischen analog waren), die Angabe Plato's (Prot. 353 A) über die Sinnsprüche, die sie gemeinschaftlich nach Delphi gestiftet haben, die unterschobenen Briefe bei Diogenes, die Behauptung bei Plut. De Ei c. 3, S. 385 über Periander und Kleobulus.

1) M. s. Diog. I, 30. 33 ff. 58 ff. 63. 69 ff. 85 f. 97 ff. 103 ff. 108, Clemens Strom. I, 300 A f., die Sammlungen des Demetrius Phal., (worüber Brunco Acta semin. philol. Erlang. III, 299—397) und Sosiades b. Stob. Floril. 3, 79 f., Stobäus selbst an verschiedenen Orten der gleichen Schrift und viele andere.

2) Wie getheilt die Meinungen schon im Alterthum über die Sprüche waren, die im delphischen Tempel Aufnahme gefunden hatten, zeigt L. Schmidt Ethik d. Gr. I, 9. 377.

3) So z. B. die lyrischen Bruchstücke bei Diog. I, 71. 78. 85, das Wort des Pittakus, welches Simonides b. Plato Prot. 339 C, das des Kleobul, welches Derselbe b. Diog. I, 90, das des Aristodemus, welches Alcäus b. Diog. I, 31, das des Bias, welches Arist. Rhet. II, 13. 21. 1389 b 22. 1395 a 25 anführt; vgl. Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1888, 1335 f.

4) Denn die auffallende Angabe (Sext. Pyrrh. III, 65. M. X, 45), welche auch noch bei andern, als Thales, physikalische Untersuchungen voraussetzen würde, dass Bias die Wirklichkeit der Bewegung annehme (die zu seiner Zeit niemand bezweifelte) ist wohl nur mit müssigem Scharfsinn aus irgend einem seiner Gedichte oder Apophthegmen herausgeklügelt.

Gesetzgeber u. s. f. berühmt sind[1]). Wenn daher DICÄARCHUS[2]) die sieben Weisen zwar als Männer von Einsicht und als tüchtige Gesetzgeber, aber nicht als Philosophen oder als Weise im Sinne der aristotelischen Schule anerkannte, so müssen wir ihm hierin ganz Recht geben. Diese Männer sind nur die Repräsentanten der praktischen Verstandesbildung, die ungefähr seit dem Ende des siebenten Jahrhunderts, im Zusammenhang mit den politischen Zuständen des griechischen Volkes, einen neuen Aufschwung nahm. Von ihnen gilt desshalb alles das, was schon oben über das Verhältniss dieser Lebensweisheit zur Philosophie bemerkt wurde. Zu den Philosophen im engeren Sinn können wir sie nicht rechnen, aber sie stehen an der Schwelle der beginnenden Philosophie, und auch die alte Ueberlieferung hat dieses Verhältniss treffend angedeutet, wenn sie als den weisesten von den Sieben, zu dem der mythische Dreifuss nach vollendetem Kreislauf zurückkehrt, den Stifter der ersten naturphilosophischen Schule bezeichnet.

Um den Boden vollständig kennen zu lernen, aus dem die griechische Philosophie hervorgieng, müssen wir noch die Frage aufwerfen, inwiefern sich die Vorstellungen der Griechen von der Gottheit und vom Wesen des Menschen bis gegen die Mitte des sechsten Jahrhunderts in Folge der fortschreitenden Bildung verändert hatten. Dass eine solche Veränderung eingetreten war, müssen wir im allgemeinen voraussetzen; denn wie sich das sittliche Bewusstsein reinigt und erweitert, muss auch die Idee der Gottheit, von der wir das Sittengesetz und die sittliche Weltordnung ableiten, sich reinigen und erweitern; und je mehr sich der | Mensch seiner Freiheit und seiner Erhabenheit über andere Naturwesen be-

1) So, ausser Solon und Thales, Pittakus, der Aesymnet von Mytilene, Periander, der Herrscher von Korinth, Myson, den Apollo nach HIPPONAX (Fr. 34 b. DIOG. I, 107) für den untadeligsten Mann erklärt haben soll, Bias, der sprüchwörtlich für einen weisen Richter gesetzt wird (HIPPONAX, DEMODIKUS und HERAKLIT b. DIOG. I, 84. 88. STRABO XIV, 12. S. 636 Cas. DIODOR Exc. de virt. et vit. S. 552 Wess.), Chilon, von dem HERODOT I, 59 die Deutung eines Wunderzeichens erzählt.

2) Bei DIOG. I, 40. Aehnlich PLUT. Solon c. 3 Schl. Anders, aber offenbar falsch, der angebliche PLATO Hipp. maj. 281 C.

wusst wird, um so mehr wird er das Geistige in sich nach seinem Wesen, seinem Ursprung und seinem künftigen Schicksal vom Leibe zu unterscheiden geneigt sein. Der Fortschritt der Sitte und der ethischen Reflexion war daher jedenfalls für die Theologie und die Anthropologie von hoher Bedeutung. Nur tritt diese Wirkung in erheblicherem Umfang erst in der Zeit hervor, als die Philosophie bereits zu einer selbständigen Entwicklung gelangt war. Die älteren Dichter nach Homer und Hesiod gehen in ihren Vorstellungen von der Gottheit im wesentlichen nicht über den Standpunkt ihrer Vorgänger hinaus, und nur schwache Spuren lassen uns erkennen, dass sich allmählich eine reinere Gottesidee vorbereitet, indem aus der vorausgesetzten Vielheit der Götter mehr und mehr Zeus als der sittliche Weltregent herausgehoben wird. In diesem Sinn preist ihn Archilochus, wenn er sagt (Fr. 79), er schaue auf die Werke der Menschen, die frevelhaften und die gesetzlichen, selbst der Thiere Thaten überwache er; und je tiefer er es empfindet, dass Glück und Verhängniss alles ausrichten, dass der Sinn der Menschen wechsle wie der Tag, der ihnen von Zeus beschieden ist, dass die Götter gefallene erheben, und feststehende stürzen (Fr. 14. 69. 51), um so dringender ermahnt er, der Gottheit alles anheimzustellen (Fr. 51). Ebenso widmet Terpander[1]) (s. S. 55, 5) Zeus, als dem Anfang und Führer von allem, den Eingang eines Hymnus, und der ältere Simonides singt (Fr. 1): Zeus hat das Ende von allem, was ist, in der Hand, und ordnet alles, wie er will. Aehnliches treffen wir aber auch schon bei Homer, und es findet zwischen ihm und den genannten in dieser Beziehung höchstens vielleicht ein Gradunterschied statt. Bestimmter geht Solon über den älteren anthropomorphistischen Gottesbegriff hinaus, wenn er (13, 17 ff.) ausführt: Zeus überwache wohl alles, und nichts sei ihm verborgen; aber nicht über einzelnes gerathe er in Zorn, wie ein Sterblicher, sondern wenn der Frevel sich gehäuft habe, breche die Strafe herein wie der Sturmwind, der das Gewölke vom Himmel fegt, und so erreiche jeden, bald früher, bald später,

1) Um Ol. 26, 676/2 v. Chr.

die Vergeltung. Die Rückwirkung der sittlichen Reflexion auf die Vorstellung | von der Gottheit lässt sich hier nicht verkennen[1]). In einer anderen Richtung tritt diese bei Theognis hervor, wenn ihn der Gedanke an die Macht und das Wissen der Götter zu Zweifeln an ihrer Gerechtigkeit verleitet. Die Gedanken der Menschen, sagt er (V. 141. 402), sind eitel; die Götter vollbringen alles nach ihrem Gutdünken, und vergebens müht sich ein Mann ab, wenn ihm der Dämon Unglück bestimmt hat. Die Götter kennen die Gesinnung und Thaten der Gerechten und der Ungerechten (V. 887). Aber an diese Betrachtung knüpft sich nur theilweise (wie V. 445. 591. 1026 ff.) die Ermahnung zur Ergebung in den Willen der Gottheit, ein andermal rückt er es Zeus unehrerbietig genug vor, dass er Gute und Schlechte gleich behandle, die Verbrecher mit Reichthum überschütte, die Gerechten zur Armuth verdamme, die Sünden der Väter an den schuldlosen Kindern heimsuche[2]). Wenn wir annehmen dürfen, dass derartige Betrachtungen in jener Zeit überhaupt nicht ganz selten gewesen seien, so erklärt es sich um so leichter, dass gleichzeitig einige der ältesten Philosophen dem anthropomorphistischen Götterglauben des Polytheismus einen wesentlich veränderten Gottesbegriff entgegenstellten. Dieser selbst freilich konnte erst von der Philosophie ausgehen; die unphilosophische Reflexion gieng nicht weiter, als dass sie ihn anbahnte, ohne den Boden des Volksglaubens wirklich zu verlassen.

Aehnlich verhält es sich mit der Anthropologie. Die Ge-

1) Dass die göttliche Vergeltung oft auf sich warten lasse, ist ein Gedanke, der sich häufig (z. B. in dem bekannten Sprüchwort: *ὀψὲ θεῶν ἀλέουσι μύλοι* u. s. f.) und schon bei Homer findet (Il. IV, 160 u. ö.), aber die ausdrückliche Entgegensetzung der göttlichen Strafgerechtigkeit und der menschlichen Leidenschaft zeigt eine reinere Vorstellung von der Gottheit.

2) V. 377: *Ζεῦ φίλε, θαυμάζω σε· σὺ γὰρ πάντεσσιν ἀνάσσεις . . .*
ἀνθρώπων δ' εὖ οἶσθα νόον καὶ θυμὸν ἑκάστου . . .
πῶς δή σευ, Κρονίδη, τολμᾷ νόος ἄνδρας ἀλιτρούς
ἐν ταὐτῇ μοίρᾳ τόν τε δίκαιον ἔχειν; u. s. w.; ähnlich 731 ff., wo gleichfalls gefragt wird: *καὶ τοῦτ', ἀθανάτων βασιλεῦ, πῶς ἐστὶ δίκαιον* u. s. f.

schichte dieses Vorstellungskreises knüpft sich ganz an die Ansichten über den Tod und den Zustand nach dem Tode. Die Unterscheidung der Seele vom Leib entsteht dem sinnlichen Menschen | durch die Erfahrung von ihrer wirklichen Trennung, durch die Anschauung des Leichnams, aus dem der belebende Athem gewichen ist, und die vermeintliche Anschauung der Abgeschiedenen in Erinnerungs- und Traumbildern. Desshalb enthält nun auch die Vorstellung der Seele zuerst nichts weiter, als was sich aus dieser Anschauung unmittelbar ableiten lässt: die Seele wird als ein hauch- und luftartiges Wesen vorgestellt, körperlich, denn sie wohnt im Körper und verlässt ihn beim Tode auf räumliche Weise[1]), aber ohne die Fülle und Kraft des lebenden Menschen. Denkt man sich daher die Seele getrennt vom Körper, im Jenseits, so erhält man jene homerischen Vorstellungen vom Zustand der Abgeschiedenen[2]): die Substanz des Menschen[3]) ist sein Leib, die körperlosen Seelen im Hades sind wie Schatten und Nebelgestalten, oder wie die Traumbilder, die den Ueberlebenden erscheinen, die sich aber nicht festhalten lassen, die Lebenskraft, die Sprache und die Erinnerung ist ihnen entschwunden[4]), und nur für kurze Zeit gibt ihnen der Genuss des Opferbluts Sprache und Bewusstsein zurück. Nur wenigen Begünstigten blüht ein besseres Loos[5]), im übrigen gilt von den Todten

1) Beim Erschlagenen z. B. entweicht sie durch die Wunde; Il. XVI, 505. 856. XXII, 362 und öfters bei Homer.

2) Od. X, 490 ff. XI, 34 ff. 151 ff. 215 ff. 386 ff. 466 ff. XXIV, Anf. Il. I, 3. XXIII, 69 ff.

3) Der αὐτὸς im Gegensatz gegen die ψυχή, Il. I, 4.

4) So die stehende Darstellung, womit freilich Od. XI, 540 ff. 567 ff. eigentlich streitet. Zum obigen vgl. meine Vortr. u. Abhandl. II, 49 ff.

5) Tiresias, dem die Huld der Persephone im Hades die Besinnung erhält, die Tyndariden, die lebend abwechselungsweise unter und über der Erde sind (Od. XI, 297 ff.), Menelaos und Rhadamanthys, von denen jener als Eidam, dieser als Sohn des Zeus statt des Todes in's Elysium entrückt wird (Od. IV, 561 ff.). Die eigenthümliche Angabe über Herakles, der selbst im Olymp ist, während sein Schattenbild im Hades verweilt (Od. XI, 600), — eine Vorstellung, in der spätere Allegoriker so tiefsinnige Andeutungen gesucht haben, — erklärt sich einfach daraus, dass V. 601—603 eine Interpolation aus einer Zeit sind, welche den Heros bereits apotheosirt hatte, und ihn sich nicht mehr im Hades zu denken wusste.

das Wort Achill's, dem das Leben des ärmsten Tagelöhners lieber ist, als die Herrschaft über die Schatten. Da aber jener Vorzug nur auf vereinzelte Fälle beschränkt, und nicht an die sittliche Würdigkeit, sondern an eine zufällige Gunst der Götter geknüpft ist, so kann die Idee einer | jenseitigen Vergeltung kaum darin gesucht werden. Bestimmter tritt dieselbe schon bei Homer in dem hervor, was von Strafen nach dem Tode berichtet wird; aber doch sind es auch hier nur einzelne ausgezeichnete Verletzungen der Götter[1]), welche diese ausserordentlichen Strafen nach sich ziehen, diese tragen also noch den Charakter der persönlichen Rache, und der Zustand nach dem Tode überhaupt, sofern er nach der einen oder der andern Seite über ein dämmerndes Schattenleben hinausgeht, bestimmt sich weit mehr nach der Gunst oder Ungunst der Gottheit, als nach der Würdigkeit der Menschen.

Eine inhaltsvollere Vorstellung vom Jenseits konnte sich theils an die Verehrung der Verstorbenen, theils an den Gedanken einer allgemeinen sittlichen Vergeltung anknüpfen. Aus der ersteren ist der Dämonenglaube entsprungen, den wir zuerst bei Hesiod treffen[2]); auf dieselbe Quelle weist, ausser dem späteren Heroëndienst, Hesiod's Angabe[3]), dass die Helden des heroischen Zeitalters nach ihrem Tod auf die Inseln der Seligen versetzt wurden. Die Annahme entgegengesetzter Zustände, nicht blos für einzelne, sondern für alle Verstorbenen, liegt in der früher berührten Lehre der mystischen Theologen, dass im Hades die Geweihten bei den Göttern wohnen, die Ungeweihten in Nacht und Schmutz liegen. Aber eine ethische Bedeutung musste dieser Vorstellung erst in der Folge gegeben werden; zunächst ist sie, auch wenn sie nicht

1) Die Odyssee XI, 575 ff. erzählt die Bestrafung des Tityus, Sisyphus und Tantalus, und Il. III, 278 wird den Meineidigen Strafe nach dem Tod angedroht.

2) Ἐ. κ. ἡμ. 120 ff. 139 f. 250 ff.

3) A. a. O. 165 ff. vgl. Ibykus Fr. 33 (Achill habe im Elysium die Medea geheirathet); Derselbe lässt Fr. 34 Diomedes, wie den homerischen Menelaos, unsterblich werden, ebenso Pindar Nem. X, 7. Achill wird auch bei Plato Symp. 179 E vgl. Pindar Ol. II, 143, Achill und Diomed in dem Skolion des Kallistratus auf Harmodius (Bergk Lyr. gr. 1020, 10, aus Athen. XV, 695 B) auf die Inseln der Seligen versetzt.

so krass gefasst wurde, doch immer nur ein Mittel, die Weihen durch Furcht und Hoffnung zu empfehlen. Unmittelbarer ist die Lehre von der Seelenwanderung [1]) aus ethischen Motiven hervorgegangen; gerade der Gedanke der sittlichen Vergeltung ist es, der in derselben das gegenwärtige Leben des | Menschen mit dem früheren und zukünftigen verknüpft. Es scheint jedoch, dass diese Lehre in der älteren Zeit auf einen ziemlich engen Kreis beschränkt blieb, und erst durch die Pythagoreer, und dann durch Plato, zu grösserer Verbreitung gelangte. Selbst der allgemeinere Gedanke, der ihr zu Grunde liegt, die ethische Auffassung des Jenseits als eines allgemeinen Vergeltungszustandes, scheint nur langsam zur Anerkennung gelangt zu sein. Pindar setzt diese Auffassung allerdings voraus [2]), und bei Späteren, wie Plato [3]), erscheint sie als alte, von der Aufklärung ihrer Zeit bereits wieder beseitigte Ueberlieferung; dagegen tritt uns bei den älteren Lyrikern, wenn sie vom Zustand nach dem Tode reden, im wesentlichen noch die homerische Vorstellungsweise entgegen; und es ist nicht blos Anakreon, der „vor des Hades schreckenvoller Kluft" zurückschaudert (Fr. 43), auch Tyrtäus (9, 31) weiss dem Tapferen keine andere Unsterblichkeit in Aussicht zu stellen, als die des Nachruhms, auch Erinna (Fr. 1) lässt den Ruhm der Thaten bei den Todten verstummen, und Theognis (567 ff. 973 ff.) ermuntert sich zum Lebensgenuss durch die Betrachtung, dass er nach seinem Tode stumm daliegen werde, wie ein Stein, dass es im Hades mit den Freuden des Lebens zu Ende sei. Die Hoffnung auf eine lebensvolle Fortdauer nach dem Tode lässt sich bei keinem griechischen Dichter vor Pindar nachweisen.

Ziehen wir das Ergebniss aus unserer bisherigen Untersuchung, so zeigt sich, dass die philosophische Betrachtung der Dinge in Griechenland vor dem Auftreten eines Thales und Pythagoras zwar vielfach vorbereitet und erleichtert, aber noch von keiner Seite her wirklich versucht war. In der

1) S. o. S. 56 ff.

2) S. o. S. 59, 3.

3) Rep. I, 330 D. II, 363 C.

Religion, den bürgerlichen Einrichtungen, den sittlichen Zuständen des griechischen Volkes war ein reicher Stoff, eine vielseitige Anregung für's wissenschaftliche Denken enthalten; bereits begann auch die Reflexion, sich dieses Stoffes zu bemächtigen, kosmogonische Theorieen wurden entworfen, das Leben der Menschen nach seinen verschiedenen Seiten wurde aus dem Gesichtspunkt des religiösen Glaubens, der Sittlichkeit und der Lebensklugheit | denkend betrachtet, mancherlei Regeln für's Handeln wurden aufgestellt, und in allen diesen Beziehungen bewährte und bildete sich die scharfe Beobachtungsgabe, der offene Sinn, das treffende Urtheil des hellenischen Volkes. Allein es fehlt noch an dem Bestreben, die Erscheinungen auf ihre letzten Gründe zurückzuführen, sie aus einem einheitlichen Gesichtspunkt, aus den gleichen allgemeinen Ursachen natürlich zu erklären; die Weltbildung erscheint in den kosmogonischen Dichtungen als ein zufälliger Hergang, der von keinem Naturgesetz beherrscht wird, und wenn die ethische Reflexion mehr auf den natürlichen Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen eingeht, so bleibt sie dafür noch weit mehr, als die Kosmologie, beim Besonderen stehen. Die Philosophie hat von diesen ihren Vorgängern gewiss in formeller und materieller Hinsicht vieles gelernt, aber sie selbst beginnt doch erst da, wo die Frage nach den natürlichen Ursachen der Dinge aufgeworfen wird.

Dritter Abschnitt.

Ueber den Charakter der griechischen Philosophie.

Wenn das gemeinsame angegeben werden soll, wodurch sich eine lange Reihe geschichtlicher Erscheinungen von anderen unterscheidet, so stellt sich dem zunächst das Bedenken entgegen, dass im Lauf der geschichtlichen Entwicklung alle einzelnen Züge sich verändern, dass daher keine einzige Bestimmung möglich zu sein scheint, die auf alle Glieder des Ganzen, das man schildern will, zuträfe. Auch bei der griechischen Philosophie machen wir diese Erfahrung. Mögen

wir nun den Gegenstand oder die Methode oder die Resultate der Forschung in's Auge fassen, immer zeigen die griechischen Systeme unter einander so bedeutende Abweichungen und mit aussergriechischen so viele Berührungspunkte, dass wir, wie es scheint, in keiner Bestimmung, die unserer Aufgabe genügte, festen Fuss fassen können. Der Gegenstand der Philosophie ist für alle Zeiten im wesentlichen der gleiche, die Gesammtheit des Wirklichen, und wenn dieser Gegenstand allerdings nach verschiedenen Seiten und in verschiedenem Umfang | bearbeitet werden kann, so unterscheiden sich doch die griechischen Philosophen in dieser Beziehung von einander selbst so vielfach, dass wir nicht sagen können, worin ihre gemeinsame Verschiedenheit von andern bestehen sollte. Ebenso hat die Form und Methode des wissenschaftlichen Verfahrens sowohl in der griechischen als in der aussergriechischen Philosophie so oft gewechselt, dass es kaum möglich scheint, ein unterscheidendes Merkmal daher zu entnehmen. Wenn wenigstens FRIES [1]) sagt, die alte Philosophie verfahre epagogisch, die neuere epistematisch, jene gehe vom Besonderen zum Allgemeinen, diese vom Allgemeinen, den Principien, zum Besonderen, so kann ich diess nicht zugeben. Denn unter den alten Philosophen bedienen sich nicht blos die vorsokratischen (denen aber jene Unterscheidung selbst noch fremd ist) sehr oft eines dogmatisch constructiven Verfahrens, sondern auch von den Stoikern, den Epikureern, und ganz besonders von den Neuplatonikern gilt dasselbe; aber auch Plato und Aristoteles beschränken sich so wenig auf die blosse Induktion, dass sie beide die Wissenschaft im strengen Sinn erst mit der Ableitung des Bedingten aus seinen Bedingungen beginnen lassen. Unter den Neueren umgekehrt erklärt die ganze, so grosse und einflussreiche Schule der Empiriker überhaupt nur das epagogische Verfahren für zulässig, während die meisten andern Induktion und Construction verknüpfen. Dieses Merkmal lässt sich daher nicht durchführen. Ebensowenig SCHLEIERMACHER's beiläufige Bemerkung [2]): das Nichtloslassenwollen

1) Gesch. der Phil. I, 49 ff.
2) Gesch. der Phil. S. 18.

der Poësie von der Philosophie sei ein charakterisches Merkmal des hellenischen Philosophirens gegen das indische, wo sich beide gar nicht unterscheiden, und das nordische, wo sie nie ganz zusammenkommen; sobald sich die mythologische Form unter Aristoteles verliere, gehe auch der höhere Charakter der Wissenschaft verloren. Das letztere ist ohnediess falsch, da vielmehr gerade Aristoteles die Aufgabe der Wissenschaft am reinsten und strengsten gefasst hat; auch von den übrigen waren aber nicht wenige von der mythologischen Ueberlieferung sehr unabhängig, wie die jonischen Naturphilosophen, die Eleaten, die Atomisten, Anaxagoras und selbst Heraklit; wie die Sophisten, | Sokrates und die sokratischen Schulen, Epikur und seine Nachfolger, die neuere Akademie und die Skepsis; oder sie bedienten sich des Mythologischen nur als künstlerischer Ausschmückung mit der Freiheit eines Plato; oder sie suchten es zwar durch philosophische Deutung zu stützen, wie die Stoa und Plotin, aber ohne dass darum ihr philosophisches System durch die Mythologie bedingt war. Andererseits war die christliche Philosophie von der positiven Religion im Mittelalter ungleich mehr, in der neueren Zeit nicht weniger abhängig, als die der Griechen, und dass diese Religion hier anderen Ursprungs und Inhalts war als dort, ist für die Stellung der Philosophie zu ihr von untergeordneter Bedeutung: in beiden Fällen sind es doch gleicherweise unwissenschaftliche Vorstellungen, die das Denken ohne Beweis ihrer Wahrheit voraussetzt. Auch sonst will sich kein so durchgreifender Unterschied im wissenschaftlichen Verfahren entdecken lassen, dass wir eine bestimmte Methode der griechischen, eine andere der neueren Philosophie allgemein und ausschliesslich zuschreiben könnten. Ebensowenig dürften die beiderseitigen Resultate als solche eine derartige Unterscheidung zulassen. Wir finden bei den Griechen hylozoistische und atomistische Systeme, wir finden deren aber auch bei den Neueren; wir sehen dem Materialismus in Plato und Aristoteles einen dualistischen Idealismus entgegentreten, und eben diese Weltansicht ist in der christlichen Welt die herrschende geworden; wir sehen den stoischen und epikureischen Sensualismus im englischen und französischen Empirismus, die neu-

akademische Skepsis in Hume wieder aufleben; wir können den eleatischen und stoischen Pantheismus mit der Lehre Spinoza's, den neuplatonischen Spiritualismus mit der christlichen Mystik und der Identitätslehre Schelling's, in mancher Beziehung auch mit dem leibnizischen Idealismus zusammenstellen; wir können selbst bei Kant und Jacobi, bei Fichte und Hegel manche Analogieen mit griechischen Lehren aufzeigen; wir können auch in der Ethik der christlichen Zeit nur wenige Sätze nachweisen, für die es an Parallelen aus dem Gebiete der griechischen Philosophie fehlte. Finden sie sich aber auch nicht für alles, so wären doch die Bestimmungen, welche einestheils griechischen, anderntheils neueren Philosophen eigenthümlich sind, nur dann zur Unterscheidung beider im ganzen und | grossen zu gebrauchen, wenn sie auf jeder von beiden Seiten allgemein anerkannt wären. Aber wie viele gibt es, bei denen diess der Fall ist? Somit lässt uns auch dieses Merkmal im Stiche.

Nichtsdestoweniger lässt sich die Familienähnlichkeit nicht verkennen, welche selbst die entlegensten Zweige der griechischen Wissenschaft noch verbindet. Aber wie wir nicht selten die Gesichtsbildung von Männern und Frauen, Greisen und Kindern verwandt finden, ohne dass doch die einzelnen Züge darin sich gleich wären, so verhält es sich auch mit der geistigen Verwandtschaft geschichtlich zusammenhängender Erscheinungen. Es ist nicht diese oder jene Einzelheit, die sich gleich bleibt, sondern die Aehnlichkeit liegt nur in dem Ausdruck des Ganzen, darin, dass die entsprechenden Theile nach der gleichen Grundform gebildet und in analogem Verhältniss verknüpft sind; oder sofern sich auch diess nicht mehr findet, darin, dass wir uns das spätere aus dem früheren als seine naturgemässe Umbildung, nach dem Gesetz einer stetigen Entwicklung erklären können. So hat sich auch das Aussehen der griechischen Philosophie im Laufe der Zeit bedeutend verändert, aber doch sind die Züge, welche später hervortreten, in ihrer ersten Gestalt schon angelegt; und wie fremdartig auch ihr Anblick in den letzten Jahrhunderten ihres geschichtlichen Daseins erscheinen mag: wer genauer zusieht, wird doch finden, dass die ursprünglichen Formen selbst da noch,

freilich verwittert und gealtert, zu erkennen sind. Nur dürfen wir nicht erwarten, dass irgend eine Eigenthümlichkeit unverändert durch ihren ganzen Verlauf sich hindurchziehe, und in jedem ihrer Systeme gleichmässig sich vorfinde, sondern ihr allgemeiner Charakter wird dann richtig bestimmt sein, wenn es uns gelingt, die Grundform aufzuzeigen, aus der die verschiedenen Systeme in regelmässiger Abwandlung sich begreifen.

Vergleichen wir nun die griechische Philosophie zu diesem Behufe mit dem, was andere Völker entsprechendes hervorgebracht haben, so fällt zunächst ihr durchgreifender Unterschied von der älteren orientalischen Spekulation sofort in die Augen. Die letztere hat sich, fast nur von Priestern gepflegt, ganz und gar aus der Religion entwickelt, von der sie auch fortwährend ihrer Richtung und ihrem Inhalt nach abhängig war; sie ist eben desshalb nie zu einer streng wissenschaftlichen Form und Methode gelangt, | sondern theils bei einem äusserlichen grammatischen und logischen Schematismus, theils bei aphoristischen Vorschriften und Bemerkungen, theils endlich bei der Phantasieform dichterischer Beschreibung stehen geblieben. Erst die Griechen haben jene Freiheit des Denkens gewonnen, dass sie sich nicht an die religiöse Ueberlieferung, sondern an die Dinge selbst wandten, um über die Natur der Dinge die Wahrheit zu erfahren, erst bei ihnen ist ein streng wissenschaftliches Verfahren, ein Erkennen, das nur seinen eigenen Gesetzen folgt, möglich geworden. Schon dieser ihr formeller Charakter unterscheidet die griechische Philosophie vollständig von den Systemen und Versuchen der Orientalen, und wir haben kaum nöthig, daneben auch den materiellen Gegensatz der beiderseitigen Weltanschauung besonders hervorzuheben, der sich aber in letzter Beziehung gleichfalls darauf zurückführen lässt, dass der Orientale der Natur unfrei gegenübersteht, und desshalb weder zu einer folgerichtigen Erklärung der Erscheinungen aus ihren natürlichen Ursachen noch zur Freiheit des bürgerlichen Lebens und zu rein menschlicher Bildung gelangt, wogegen der Grieche in der Natur eine gesetzmässige Ordnung zu erblicken, im menschlichen

Leben eine freie und schöne Sittlichkeit zu erstreben im Stande ist.

Die gleichen Eigenschaften sind es, wodurch sich die griechische Philosophie von allem dem unterscheidet, was unter ihrem Einfluss im Laufe des Mittelalters bei den Christen, den Muhamedanern, den Juden, selbst den Indern, an wissenschaftlichen Versuchen hervortrat. Auch hier finden wir keine freie Forschung, sondern das Denken ist durch eine doppelte Auktorität gefesselt, durch die theologische der positiven Religion und durch die philosophische der alten Schriftsteller, in denen es seine Lehrer verehrt. Diese Abhängigkeit von Auktoritäten hätte an und für sich schon eine ganz andere Entwickelung des Denkens begründet, als bei den Griechen, selbst wenn der Inhalt der positiven Theologie dem hellenischen Standpunkt verwandter gewesen wäre. Aber welch eine weite Kluft trennt nicht den Griechen von dem Christen im Sinn der alten und der mittelalterlichen Kirche! Während jener das Göttliche zuerst in der Natur sucht, verschwindet für diesen aller Werth und alle Berechtigung des natürlichen Daseins vor dem Gedanken an die Allmacht und die Unendlichkeit des Schöpfers, und nicht einmal für die reine | Offenbarung dieser Allmacht kann die Natur gelten, denn sie ist gestört und verderbt durch die Sünde. Während der Grieche seiner Vernunft vertrauend die Weltgesetze zu erkennen strebt, flüchtet der Christ vor den Irrwegen der fleischlichen, durch die Sünde verfinsterten Vernunft zu einer Offenbarung, deren Wege und Geheimnisse er nur um so tiefer verehren zu müssen glaubt, je mehr sie der Vernunft und dem natürlichen Lauf der Dinge widerstreiten. Während der erstere auch im menschlichen Leben jene schöne Einheit von Geist und Natur anstrebt, welche das eigenthümlichste Merkmal der griechischen Sittlichkeit ausmacht, liegt das Ideal des andern in einer Ascese, die alle Verbindung zwischen Vernunft und Sinnlichkeit abbricht: statt der menschlich kämpfenden und geniessenden Heroën hat er Heilige von mönchischer Apathie, statt der sinnlich begehrenden Götter geschlechtslose Engel, statt eines Zeus, der alle irdischen Genüsse mitdurchlebt und rechtfertigt, einen Gott, der Mensch wird, um sie durch seinen Tod that-

sächlich zu verdammen. Bei einem so tiefen Gegensatz der beiderseitigen Weltanschauung musste natürlich auch die Philosophie nach entgegengesetzten Richtungen auseinandergehen, die des christlichen Mittelalters musste ebenso abgewandt von der Welt und dem weltlichen Leben sein, wie die griechische ihnen zugewandt war. Es ist daher ganz folgerichtig, wenn jene die Naturforschung vernachlässigt, welche diese begründet hatte; wenn die eine für den Himmel arbeitet, die andere für die Erde, die eine für die Kirche, die andere für den Staat; wenn die mittelalterliche Wissenschaft zum Glauben an die göttliche Offenbarung und zur Heiligkeit des Asceten hinführen will, die griechische zum Verständniss der Naturgesetze und zur Tugend eines naturgemässen menschlichen Lebens; wenn überhaupt zwischen beiden jener ganze tiefgreifende Gegensatz stattfindet, der auch da noch zum Vorschein kommt, wo sie scheinbar übereinstimmen, und der selbst den eigenen Worten der Alten im Mund ihrer christlichen Nachfolger einen wesentlich veränderten Sinn gibt. Sogar die muhamedanische und die jüdische Weltansicht steht der griechischen darin noch näher, als die christliche, dass sie sich auf dem sittlichen Gebiete zu dem sinnlichen Leben des Menschen nicht diese feindselige Stellung gibt; ebenso haben die muhamedanischen Philosophen des Mittelalters der Naturforschung grössere Aufmerksamkeit | geschenkt, und sich weniger ausschliesslich auf die theologischen und die theologisch-metaphysischen Fragen beschränkt, als die christlichen. Aber theils fehlt es den muhamedanischen Völkern an jenem feinen Sinn für die geistige Behandlung und sittliche Verschönerung der natürlichen Triebe, welche den Griechen von dem formlosen, Begierde und Entsagung in's ungemessene treibenden Orientalen so vortheilhaft unterscheidet, theils steht der abstrakte Monotheismus des Koran und des späteren Judenthums der griechischen Weltvergötterung noch schroffer, als die christliche Lehre, gegenüber. Auch die muhamedanische Philosophie ist daher ihrer ganzen Richtung nach mit der griechischen nicht zu vergleichen, denn auch hier fehlt der freie Blick in die wirkliche Welt, und mit ihm die Ursprünglichkeit und Selbständigkeit des Denkens, welche den Griechen

so natürlich ist; und mag sie auch mit allem Eifer auf Naturkenntniss ausgehen, immer kommen ihr doch wieder die theologischen Voraussetzungen ihrer Dogmatik und die magischen Vorstellungen des spätesten Alterthums in den Weg, und das letzte Ziel liegt auch für sie weit mehr in der Forderung des religiösen Lebens, in mystischer Abstraktion und übernatürlicher Erleuchtung, als in dem klaren wissenschaftlichen Verständniss der Welt und ihrer Erscheinungen.

Doch darüber wird weniger Streit sein. Viel schwerer ist es, die Eigenthümlichkeit der griechischen Philosophie in ihrem Unterschied von der neueren zu bestimmen. Denn diese selbst ist wesentlich unter dem Einfluss der ersteren und durch eine theilweise Rückkehr zu griechischen Anschauungen entstanden, sie ist daher der griechischen ihrem ganzen Geiste nach weit verwandter, als die des Mittelalters, trotz ihrer Abhängigkeit von griechischen Auktoritäten, es je war. Diese Aehnlichkeit wird aber dadurch noch verstärkt, und eine scharfe Unterscheidung beider erschwert, dass die alte Philosophie selbst im Verlauf ihrer Entwicklung sich der christlichen Weltanschauung, mit der sie sich in der neueren Wissenschaft verschmolzen hat, annäherte, und sie anbahnte. Die vorchristlichen Vorbereitungen des Christenthums sehen dem christlichen, das durch klassische Studien modificirt ist, das ursprünglich griechische sieht dem, was sich später unter dem Einfluss der Alten entwickelt hat, oft so ähnlich, dass es kaum möglich scheint, allgemein gültige unterscheidende Merkmale | anzugeben. Aber doch begründet schon das einen durchgreifenden Unterschied, dass jenes das frühere ist, dieses das spätere, jenes das ursprüngliche, dieses das abgeleitete. Die griechische Philosophie ist aus dem Boden des griechischen Volkslebens und der griechischen Weltanschauung entsprungen, und sie lässt sich ihrem wesentlichen Inhalt nach auch da noch aus der Entwicklung des griechischen Geistes begreifen, wo sie die ursprünglichen Grenzen seines Gebietes überschreitet und den Uebergang der alten Zeit in die christliche vermittelt. Selbst in dieser Periode lässt sich immer noch erkennen, dass es die Nachwirkung der klassischen Anschauungen ist, die sie verhindert, wirklich auf den späteren Standpunkt

überzutreten. Ebenso lassen sich umgekehrt bei den Neueren selbst da, wo sie beim ersten Anblick ganz zur antiken Denkweise zurückzukehren scheinen, wenn man genauer zusieht, doch immer Motive und Bestimmungen entdecken, die den Alten fremd sind. Die Frage wird daher nur die sein, wo wir dieselben in letzter Beziehung zu suchen haben.

Wenn nun alle menschliche Bildung aus der Wechselwirkung des Innern und des Aeussern, der Selbstthätigkeit und der Empfänglichkeit, des Geistes und der Natur hervorgeht, und wenn desshalb ihre Richtung vor allem durch das Verhältniss dieser beiden Seiten bestimmt ist, so haben wir auch schon früher gesehen, dass dieses Verhältniss bei dem griechischen Volke, vermöge seiner ursprünglichen Eigenthümlichkeit und seiner geschichtlichen Zustände, von Hause aus harmonischer angelegt war, als bei irgend einem andern. Der unterscheidende Charakter des griechischen Wesens liegt daher eben hierin, in jener ungebrochenen Einheit des Geistigen und des Natürlichen, welche ebensowohl den Vorzug als die Schranke dieser klassischen Nation bilden. Nicht als ob beide noch gar nicht unterschieden würden; vielmehr beruht der höhere Werth der griechischen Bildung, wenn wir sie mit andern gleichzeitigen oder früheren Erscheinungen vergleichen, wesentlich darauf, dass im Licht des hellenischen Bewusstseins nicht allein die dumpfe Verworrenheit des ersten Naturlebens, sondern auch jene phantastische Verwechslung und Vermischung des Ethischen mit dem Physischen, welche wir im Orient fast durchweg finden, sich auflöst. Indem der Hellene in freiem geistigem und sittlichem Schaffen seine Abhängigkeit von den Naturmächten durchbricht, indem er das Sinnliche, über die blossen Naturzwecke hinausgehend, zum Werkzeug und Zeichen des Geistigen herabsetzt, so sondern sich ihm ebendamit beide Gebiete, und wie die alten Naturgötter von den Olympiern, so wird sein eigener Naturzustand von dem höheren einer sittlich freien, menschlich schönen Bildung verdrängt. Aber diese Unterscheidung geht hier noch nicht zu der Annahme eines ursprünglichen Gegensatzes und Widerspruchs, zu dem grundsätzlichen Bruch des Geistes mit der Natur fort, der sich in den letzten Jahrhunderten der alten Welt vor-

bereitet, und in der christlichen sich im grossen vollzogen hat. Der Geist gilt allerdings für das höhere gegen die Natur, der Mensch betrachtet seine freie sittliche Thätigkeit als den wesentlichen Zweck und Inhalt seines Daseins; es genügt ihm nicht, sinnlich zu geniessen, oder in knechtischer Abhängigkeit von einem fremden Willen zu arbeiten, sondern was er thut, will er frei für sich selbst thun, die Glückseligkeit, die er erstrebt, will er durch die Ausbildung und den Gebrauch seiner körperlichen und geistigen Kräfte, durch ein kräftiges Gemeinleben, durch Arbeit für das Ganze, durch die Achtung seiner Mitbürger erreichen, und auf dieser persönlichen Tüchtigkeit und Freiheit beruht jenes stolze Selbstgefühl, das den Hellenen so hoch über alle Barbaren emporhebt. Das griechische Leben hat gerade desshalb nicht blos schönere Formen, sondern auch einen höheren Inhalt, als das aller übrigen alten Völker, weil sich keines von diesen mit solcher Freiheit über die blosse Naturbestimmtheit erhoben, keines das sinnliche Dasein mit dieser Idealität zum Träger des geistigen herabgesetzt hat. Wollte man daher die Einheit des Geistes mit der Natur von einer Einheit ohne Unterscheidung verstehen, so wäre sein Charakter mit diesem Ausdruck allerdings sehr schief bezeichnet. Dagegen wird diese Bezeichnung, recht verstanden, den Unterschied der griechischen Welt von dem christlichen Mittelalter und der Neuzeit richtig ausdrücken. Auch der Grieche erhebt sich über die Welt des äusseren Daseins und die unbedingte Abhängigkeit von den Naturgewalten, aber er hält die Natur desshalb weder für unrein noch für ungöttlich, sondern er sieht in ihr unmittelbar die Erscheinung höherer Kräfte; seine Götter selbst sind nicht blos sittliche, sondern zugleich und ursprünglich Naturmächte, sie haben die Form des natürlichen Daseins, sie bilden eine Vielheit gewordener menschenähnlicher Wesen, von beschränkter Wirkungskraft, welche die allgemeine Naturmacht als ewiges Chaos vor sich und als unerbittliches Schicksal über sich haben; und weit entfernt, sich selbst und seine Natur um ihretwillen zu verleugnen, weiss er sie nicht besser zu ehren, als durch heiteren Lebensgenuss und durch festliche Darstellung der Kunstfertigkeiten, zu denen seine natürlichen

Körper- und Geisteskräfte sich entwickelt haben. Demgemäss ruht auch das sittliche Leben hier durchaus auf dem Grunde der natürlichen Anlagen und Verhältnisse. Auf altgriechischem Standpunkt ist nicht daran zu denken, dass der Mensch seine Natur für verderbt, dass er sich so, wie er von Haus aus ist, für sündhaft halten sollte; es wird daher auch nicht verlangt, dass er seinen natürlichen Neigungen entsage, dass er seine Sinnlichkeit unterdrücke, dass er durch eine sittliche Wiedergeburt im Grunde seines Wesens verändert werde, es wird nicht einmal der Kampf mit der Sinnlichkeit gefordert, den unsere Sittenlehre auch dann noch vorzuschreiben pflegt, wenn sie sich vom positiv christlichen Boden entfernt hat; vielmehr gelten die natürlichen Kräfte als solche für unverdorben, die natürlichen Triebe als solche für berechtigt, und die Sittlichkeit besteht — wie sie noch Aristoteles so ächt griechisch auffasst — nur darin, dass jene Kräfte auf das rechte Ziel gelenkt, jene Triebe im rechten Mass und Gleichgewicht erhalten werden: die Tugend ist nichts anderes, als die besonnene und kräftige Entwicklung der natürlichen Anlagen, und das höchste Sittengesetz ist, dem Zuge der Natur frei und vernünftig zu folgen. Und dieser Standpunkt ist hier nicht ein Erzeugniss der Reflexion, er ist nicht erst durch einen Kampf mit der entgegenstehenden Forderung der Naturverleugnung errungen, wie diess bei den Neueren der Fall ist, wenn sie sich zu den gleichen Grundsätzen bekennen, er ist daher auch mit keinem Zweifel und keiner Unsicherheit behaftet, sondern dem Griechen erscheint beides gleichsehr natürlich und nothwendig, dass er der Sinnlichkeit ihr Recht lasse, und dass er sie durch den besonnenen Willen mässige, er weiss es gar nicht anders und er bewegt sich desshalb mit voller Sicherheit, mit dem unbefangensten Gefühl seiner Berechtigung in dieser Richtung. Zu den natürlichen Voraussetzungen | der freien Thätigkeit gehören aber auch die geselligen Verhältnisse, in die der Einzelne durch seine Geburt gestellt ist. Auch diese nimmt der Grieche in unbedingterer Geltung, als wir es gewohnt sind, in sein sittliches Bewusstsein mit auf. Das Herkommen seines Volkes ist ihm die höchste sittliche Auktorität, das Leben im Staat und für den Staat

die höchste, alles andere weit überwiegende Aufgabe, und über die Grenzen der Volks- und Staatsgemeinschaft hinaus wird die sittliche Verpflichtung nur unvollständig anerkannt; die freie Selbstbestimmung aus persönlicher Ueberzeugung, die Idee allgemeiner Menschenrechte und Menschenpflichten kommt erst in der Uebergangsperiode zu allgemeinerer Geltung, welche mit der Auflösung des altgriechischen Wesens zusammenfällt; wie weit die klassische Zeit und Lebensansicht in dieser Beziehung von der unsrigen entfernt war, erhellt schon aus der durchgängigen Verschmelzung der Moral mit der Politik, aus der untergeordneten Stellung der Frauen besonders bei den jonischen Stämmen, aus der Auffassung der Ehe und der geschlechtlichen Verhältnisse, vor allem aber aus der Schroffheit des Gegensatzes von Hellenen und Barbaren und aus der damit zusammenhängenden, den alten Staaten so unentbehrlichen Sklaverei. Auch diese Schattenseiten des griechischen Lebens dürfen wir nicht übersehen. Aber Eines war dem Griechen leichter gemacht, als uns: sein Blick war beschränkter, seine Verhältnisse waren enger, seine sittlichen Grundsätze waren weniger rein, streng und universell, als die unsrigen, allein sie waren vielleicht ebendesswegen geeigneter, ganze, harmonisch gebildete Menschen, klassiche Charaktere zu erzeugen[1]).

Auch die Klassicität der griechischen Kunst ist wesentlich bedingt durch diese Beschränkung. Das klassische Ideal, wie Vischer[2]) treffend bemerkt, ist das Ideal eines Volkes, das ethisch ist ohne Bruch mit der Natur; es ist daher im geistigen Gehalte, folglich im Ausdruck seines Ideals, kein Ueberschuss, | der sich nicht hemmungslos in das Ganze der Gestalt ergiesen könnte. Das Geistige wird hier noch nicht im Widerspruch gegen die sinnliche Erscheinung, sondern in und mit derselben ergriffen, es kommt desshalb auch nur so weit zur

1) Man vgl. zu dem obigen ausser Hegel (Phil. d. Gesch. S. 291 f. 297 ff. 305 ff. Aesth. II, 56 ff. 73 ff. 100 ff. Gesch. d. Phil. I, 170 f. Phil. d. Rel. II, 99 ff.) und Braniss (Gesch. d. Phil. s. Kant. I, 79 ff.) namentlich die geistvoll eindringenden Bemerkungen Vischer's in s. Aesthetik II, 237 ff. 446 ff.

2) Aesth. II, 459.

künstlerischen Darstellung, als es des unmittelbaren Ausdrucks in der sinnlichen Form fähig ist. Das griechische Kunstwerk trägt den Charakter der einfachen, gesättigten Schönheit, der plastischen Ruhe; die Idee verwirklicht sich in der Erscheinung, wie die Seele in dem Leibe, mit dem sie sich als bildende Naturkraft umkleidet, ein geistiger Gehalt, welcher dieser plastischen Behandlung widerstrebte und nur an dem Unbefriedigenden der sinnlichen Gegenwart zur Darstellung zu bringen wäre, ist noch nicht vorhanden. Die Kunst der Griechen hat desswegen nur da das höchste geleistet, wo ihr durch die Natur ihres Gegenstandes keine Aufgabe gestellt war, die sich nicht vollständig auf dem bezeichneten Wege lösen liess: in der Plastik und dem plastischen Bestandtheil der Malerei, im Epos, in der klassischen Form der Baukunst sind die Griechen unerreichte Muster für alle Zeiten geblieben, dagegen standen sie allem nach in der Musik weit hinter den Neueren zurück, weil diese Kunst ihrer Natur nach am meisten von allen aus dem schnell verschwindenden äusseren Elemente des Tons in das Innere des Gefühls und der subjektiven Stimmung zurückweist. Selbst die griechische Lyrik, so gross und vollendet sie in ihrer Art ist, unterscheidet sich doch von der seelenvolleren und subjektiveren modernen nicht minder bestimmt, als der metrische Vers der Alten vom gereimten der Neueren; und wenn kein späterer Dichter ein sophokleisches Drama hätte schreiben können, so fehlt es dafür der alten Tragödie im Vergleich mit der neueren seit Shakespeare an einer tieferen Entwicklung der Begebenheiten aus den Charakteren, aus dem Innern der handelnden Personen, und sie hat insofern, ebenso, wie die Lyrik, statt der vollen Entfaltung ihrer eigenthümlichen Kunstform in gewissem Sinne noch den epischen Typus. In allen diesen Zügen zeigt sich Ein und derselbe Charakter: die griechische Kunst unterscheidet sich von der modernen durch ihre reine Objektivität, dadurch, dass der Künstler in seinem Schaffen nicht erst bei sich selbst, bei dem Innerlichen | seiner Gedanken und Gefühle verweilt, und in seinem Kunstwerk auf kein Inneres hinweist, das in demselben nicht zum vollen Ausdruck gekommen wäre. Die Form ist hier noch schlechthin erfüllt vom Inhalt, der Inhalt

bringt sich seinem ganzen Umfange nach in der Form zum Dasein, der Geist ist noch in ungestörter Einheit mit der Natur, die Idee löst sich noch nicht ab von der Erscheinung.

Der gleichen Eigenthümlichkeit müssen wir auch in der griechischen Philosophie zu begegnen erwarten; denn der Geist des hellenischen Volkes ist es, welcher diese Philosophie geschaffen, die hellenische Weltanschauung, welche sich in derselben ihren wissenschaftlichen Ausdruck gegeben hat. Und sie zeigt sich hier zunächst schon in einem Zuge, welcher sich freilich nicht ganz leicht auf einen erschöpfenden Begriff zurückführen lässt, welcher aber doch jedem aus den Schriften und Bruchstücken der alten Philosophen entgegentritt: in der ganzen Art der Behandlung, der ganzen Stellung, welche der Einzelne zu seinem Gegenstand einnimmt. Jene Unbefangenheit, die Hegel der alten Philosophie nachrühmt[1]), jene plastische Ruhe, mit der ein Parmenides, ein Plato, ein Aristoteles die schwierigsten Fragen behandeln, ist das gleiche auf dem Gebiete des wissenschaftlichen Denkens, was wir auf dem der Kunst den klassischen Stil nennen. Der Philosoph reflektirt nicht erst auf sich selbst und seinen persönlichen Zustand, er braucht sich nicht erst mit einer Menge anderweitiger Voraussetzungen abzufinden, von seinen sonstigen Gedanken und Interessen zu abstrahiren, damit er zur reinen wissenschaftlichen Stimmung gelange, sondern er ist von Hause aus schon darin; er lässt sich daher in der Behandlung der wissenschaftlichen Fragen weder durch fremde Meinungen noch durch | die eigenen Wünsche stören; er richtet sich von Anfang an rein auf die Sache, will sich in diese vertiefen und sie in sich wirken lassen, und er ist aus diesem Grunde bei den Ergebnissen seines Denkens einfach beruhigt, das, was sich ihm als wahr und wirklich darstellt, seinerseits anzunehmen bereit[2]).

1) Gesch. d. Phil. I, 124.

2) Man nehme z. B. die bekannten Aeusserungen des Protagoras. „Aller Dinge Mass ist der Mensch, des Seienden, wie es ist, des Nichtseienden, wie es nicht ist." „Von den Göttern habe ich nichts zu sagen, weder dass sie sind, noch dass sie nicht sind; denn vieles ist, was mich hindert, die Dunkelheit der Sache und die Kürze des menschlichen Lebens." Diese Sätze waren für ihre Zeit im höchsten Grad anstössig, sie enthielten die Forderung einer vollständigen Umwälzung aller hergebrachten Begriffe;

Diese Objektivität war allerdings der griechischen Philosophie viel leichter gemacht, als der unsrigen: wo das Denken weder eine frühere wissenschaftliche Entwicklung, noch ein festes religiöses Lehrgebäude vor sich hatte, konnte es die wissenschaftlichen Aufgaben, ganz von vorne anfangend, mit reiner Ursprünglichkeit in Angriff nehmen. Sie ist ferner nicht blos die Stärke, sondern auch die Schwäche dieser Philosophie; denn sie ist wesentlich dadurch bedingt, dass der Mensch gegen sein eigenes Denken noch nicht misstrauisch geworden ist, dass er der subjektiven Thätigkeit, durch welche die Bildung seiner Vorstellungen vermittelt wird, und daher auch des Antheils, den diese Thätigkeit an ihrem Inhalt hat, sich erst unvollkommen bewusst ist, dass es ihm mit Einem Wort noch an Kritik gegen sich selbst fehlt. Aber der Unterschied der alten Philosophie von der neueren kommt ohne Zweifel schon hierin auf bezeichnende Weise zum Vorschein.

Dieser Zug selbst aber kann uns auf weiteres aufmerksam machen. Jenes unbefangene Verhalten zu seinem Gegenstand war dem griechischen Denken nur desshalb möglich, weil es von einer viel unvollständigeren Erfahrung, einer beschränkteren Naturkenntniss, einer schwächeren Entwicklung des inneren Lebens ausgieng, als das der Neuzeit. Je grösser die Masse der Thatsachen ist, die wir kennen, um so verwickelter werden auch die Aufgaben, welche bei dem Versuch ihrer wissenschaftlichen Erklärung zu lösen sind; je genauer einestheils die Vorgänge ausser uns in ihrer Eigenthümlichkeit erforscht sind, je mehr andererseits durch die Vertiefung des religiösen und sittlichen Lebens der Blick für die Selbstbeobachtung geschärft ist, und auch die geschichtliche Kenntniss menschlicher Zustände sich erweitert, um so weniger ist es möglich, die Analogie des menschlichen Geisteslebens auf die Naturerscheinungen, und die Analogie der äusseren Vorgänge auf die Bewusstseinserscheinungen zu übertragen, sich bei unvollkommenen, aus einer beschränkten | und einseitigen Erfahrung abstrahirten Erklärungen der Thatsachen zu beruhigen, die

aber in welchem Lapidarstil, mit welcher klassischen Ruhe werden sie vorgetragen!

Wahrheit unserer Vorstellungen ohne genauere Untersuchung vorauszusetzen. So ergab es sich von selbst, dass die Aufgaben, mit denen sich alle Philosophie zu beschäftigen hat, in der neueren Zeit eine theilweise veränderte Fassung und Bedeutung erhielten. Die neuere Philosophie beginnt mit dem Zweifel, in Baco mit dem Zweifel an der bisherigen Wissenschaft, in Descartes mit dem Zweifel an der Wahrheit unserer Vorstellungen überhaupt, dem absoluten Zweifel. Durch diesen Ausgangspunkt ist sie genöthigt, von Anfang an die Frage nach der Möglichkeit und den Bedingungen des Wissens in's Auge zu fassen; und zur Beantwortung dieser Frage stellt sie alle jene Untersuchungen über die Entstehung unserer Vorstellungen an, welche bei jeder neuen Wendung ihres Weges an Umfang, Gründlichkeit und Bedeutung gewonnen haben. Der griechischen Wissenschaft liegen diese Erwägungen zuerst ferne: sie wendet sich im guten Glauben an die Wahrheit des Denkens unmittelbar der Erforschung des Wirklichen zu. Aber auch nachdem dieser Glaube durch die Sophistik erschüttert, und die Nothwendigkeit einer methodischen Forschung durch Sokrates zur Anerkennung gebracht ist, kommt es doch entfernt nicht zu jener genauen Zergliederung der Vorstellungsthätigkeit, wie sie in der neueren Philosophie seit Locke und Hume vorgenommen worden ist; selbst Aristoteles beschreibt wohl den Hervorgang der Begriffe aus der Erfahrung, aber die Bedingungen, von denen die Richtigkeit unserer Begriffe abhängt, hat er nur unvollkommen untersucht, der sinnlichen Wahrnehmung gegenüber verhält er sich auffallend unkritisch, und an die Nothwendigkeit einer Unterscheidung zwischen den subjektiven und den objektiven Bestandtheilen unserer Vorstellungen scheint er weder hier noch dort zu denken. Nicht einmal die nacharistotelische Skepsis gab zu gründlicheren erkenntnisstheoretischen Forschungen den Anstoss; der stoische Empirismus und der epikureische Sensualismus stützt sich so wenig, wie die neuplatonische und neupythagoreische Spekulation, auf Untersuchungen, durch welche die Mängel der aristotelischen Erkenntnisstheorie ergänzt würden. Die Kritik des Erkenntnissvermögens, welche für die neuere Philosophie so grosse Bedeutung erlangt hat, ist in der

alten nur zu einer verhältnissmässig schwachen Entwicklung gekommen. Wo es aber an einer klaren Erkenntniss der Bedingungen fehlt, | unter welchen die wissenschaftliche Forschung angestellt wird, da fehlt es nothwendig auch dem wissenschaftlichen Verfahren selbst an der Sicherheit, welche eben nur die Beachtung jener Bedingungen verleihen kann, und so finden wir denn auch wirklich bei den griechischen Philosophen, und selbst bei den grössten und umsichtigsten Beobachtern unter denselben, jene so oft getadelte Neigung, mit ihren Untersuchungen vorzeitig abzuschliessen, auf unvollständige oder nicht gehörig geprüfte Erfahrungen allgemeine Begriffe und Sätze zu gründen, die nun als unanfechtbare Wahrheiten behandelt und weiteren Folgerungen zu Grunde gelegt werden; mit Einem Wort, jene dialektische Einseitigkeit, welche davon herrührt, dass man sich gewisser allgemein angenommener, durch die Sprache befestigter, durch ihre anscheinende Naturgemässheit sich empfehlender Vorstellungen bedient, ohne ihre Herkunft und Berechtigung genauer zu untersuchen, und in ihrem Gebrauche ihre thatsächlichen Grundlagen fortwährend im Auge zu behalten. Auch die neuere Philosophie hat ja in dieser Beziehung mehr als genug gefehlt, und es macht einen wahrhaft beschämenden Eindruck, wenn man die spekulative Ueberstürzung mancher neueren Philosophen mit der Umsicht vergleicht, die ein Aristoteles bei der Prüfung fremder Ansichten und bei der Erörterung der verschiedenen, für die Begriffsbestimmungen in Betracht kommenden Gesichtspunkte an den Tag legt. Aber in dem Gesammtverlaufe der neueren Wissenschaft hat sich doch die Forderung eines strengeren und genaueren Verfahrens immer mehr zur Geltung gebracht, und auch wo die Philosophen selbst dieser Forderung nicht genügend entsprachen, boten ihnen doch die übrigen Wissenschaften nicht allein eine weit grössere Masse von Thatsachen und empirisch festgestellten Gesetzen, sondern diese Thatsachen waren auch viel sorgfältiger untersucht und gesichtet, diese Gesetze viel genauer bestimmt, als diess zur Zeit der alten Philosophen möglich gewesen war. Auch diese höhere Entwicklung der Erfahrungswissenschaften, welche unsere Zeit vor dem Alterthum aus-

zeichnet, ist durch jenes kritische Verhalten zu unsern Vorstellungen bedingt, an dem es der griechischen Philosophie, wie der griechischen Wissenschaft überhaupt, in so hohem Grade gefehlt hat.

Mit der Unterscheidung des Subjektiven und Objektiven | in unsern Vorstellungen geht die Unterscheidung des Geistigen und des Körperlichen, der Vorgänge in unserem Innern und der Vorgänge ausser uns, Hand in Hand. Wie jener, so fehlt es auch dieser in der alten Philosophie im allgemeinen an ihrer vollen Schärfe und Deutlichkeit. Der Geist tritt allerdings schon bei Anaxagoras der Körperwelt gegenüber, und in der platonischen Schule werden sich beide grundsätzlich so schroff als möglich entgegengestellt. Aber trotzdem werden beide Gebiete von den griechischen Philosophen fortwährend vermischt. Einerseits werden die Naturerscheinungen, welche die Götterlehre direkt von menschenähnlichen Wesen hergeleitet hatte, immer noch wenigstens nach der *Analogie* des menschlichen Lebens erklärt; denn auf dieser Analogie beruht nicht allein der Hylozoismus vieler älteren Physiker und der Glaube an eine Beseelung der Welt, dem wir bei Plato, den Stoikern und den Neuplatonikern begegnen, sondern auch jene Teleologie, welche bei der Mehrzahl der Philosophenschulen seit Sokrates die physikalische Naturerklärung beeinträchtigt und nicht selten völlig zurückgedrängt hat. Andererseits wird aber auch die eigenthümliche Natur der psychischen Vorgänge nicht scharf aufgefasst; und wenn auch nur ein Theil der alten Philosophen für dieselben so einfache materialistische Erklärungen aufstellte, wie manche von den vorsokratischen Physikern, später die Stoiker und Epikureer und auch einzelne Peripatetiker, so muss es doch auch an der spiritualistischen Psychologie eines Plato, Aristoteles und Plotin auffallen, wie wenig sie den Unterschied zwischen den bewussten und den bewusstlos wirkenden Kräften und die Aufgabe in's Auge fasst, die verschiedenen Seiten des menschlichen Wesens in ihrer persönlichen Einheit zu begreifen. Nur hieraus erklärt es sich, dass es diese Philosophen so leicht nehmen, die Seele aus verschiedenen, ursprünglich heterogenen Bestandtheilen zusammenzusetzen, und eben daher kommt es, dass in ihren

Vorstellungen über die Gottheit, die Weltseele, die Gestirngeister und ähnliche Wesen die Frage, wie es sich mit der Persönlichkeit derselben verhält, in der Regel so unbestimmt gelassen wird: wie erst in der christlichen Zeit das Gefühl von der Bedeutung und Berechtigung der Persönlichkeit sich zu seiner vollen Stärke entwickelt hat, so hat auch erst die neuere Wissenschaft den Begriff derselben scharf genug gefasst, | um jene Vermischung von persönlichen und unpersönlichen Bestimmungen unmöglich zu machen, welche uns bei den alten Philosophen so oft begegnet.

Der Unterschied der griechischen Ethik von der unsrigen ist schon oben berührt worden; und dass das, was hierüber gesagt wurde, auch von der philosophischen Ethik gilt, braucht kaum ausdrücklich bemerkt zu werden. So viel auch die Philosophie selbst dazu beigetragen hat, dass die altgriechische Auffassung des sittlichen Lebens in eine strengere, abstraktere und universalistischere Moral übergieng, so haben sich doch die charakteristischen Züge derselben in ihr nur allmählich, und bis in die letzten Zeiten des Alterthums nicht vollständig verwischt: erst nach Aristoteles ist jene enge Verbindung der Moral mit der Politik gelöst worden, welche für das hellenische Wesen so bezeichnend ist, und die ihm eigenthümliche ästhetische Behandlung der Ethik können wir selbst noch bei einem Plotin deutlich erkennen.

Nun hat allerdings das geistige Leben des griechischen Volkes in dem Jahrtausend, welches zwischen der Entstehung und dem Ende der griechischen Philosophie in der Mitte liegt, höchst eingreifende Veränderungen erlitten, und die Philosophie selbst war eine der wirksamsten von den Ursachen, welche diese Veränderungen herbeiführten. Wie sich überhaupt der Charakter des griechischen Geistes typisch in ihr darstellt, so müssen sich auch alle die Umgestaltungen in ihr abspiegeln, welche derselbe im Laufe der Zeit erfahren hat; und diess um so mehr, da die meisten und einflussreichsten philosophischen Systeme gerade der Periode angehören, in welcher die ältere Form des griechischen Geisteslebens sich allmählich auflöste, der menschliche Geist sich immer mehr aus der Aussenwelt zurückzog, um sich mit einseitiger Energie

in sich selbst zu vertiefen, der Uebergang von der klassischen in die christliche und moderne Welt sich theils vorbereitete, theils vollzog. Lassen sich aber auch aus diesem Grunde die Bestimmungen, welche für die Philosophie der klassischen Zeit gelten, nicht ohne weiteres auf die ganze griechische Philosophie übertragen, so ist der anfängliche Charakter derselben doch von wesentlichem Einfluss auf ihren ganzen weiteren Verlauf; und sehen wir auch in dem Ganzen ihrer Entwicklung die ursprüngliche Einheit des griechischen Geistes mit der Natur sich stufenweise | auflösen, so kommt es doch, so lange wir uns überhaupt noch auf hellenischem Boden befinden, nicht zu der schroffen Trennung zwischen beiden, von welcher die neuere Wissenschaft ausgieng.

Beim Beginn der griechischen Philosophie ist es zunächst die Aussenwelt, welche die Aufmerksamkeit auf sich zieht und die Frage nach ihren Ursachen hervorruft; man unternimmt die Lösung dieser Frage ohne vorgängige Untersuchung der menschlichen Erkenntnissthätigkeit, und man sucht die Gründe der Erscheinungen in solchem, was uns durch die äussere Wahrnehmung bekannt oder ihr wenigstens analog ist. Andererseits aber werden, gerade weil man zwischen der Aussenwelt und der Welt des Bewusstseins noch nicht genau unterscheidet, den körperlichen Stoffen und Formen auch wieder Eigenschaften beigelegt und Wirkungen von ihnen erwartet, wie sie in Wahrheit nur geistigen Wesen zukommen. Diese Züge bezeichnen die griechische Philosophie bis auf Anaxagoras herab. Das philosophische Interesse beschränkt sich hier in der Hauptsache auf die Betrachtung der Natur und auf Vermuthungen über die Gründe der Naturerscheinungen; die Thatsachen des Bewusstseins werden noch nicht in ihrer Eigenthümlichkeit erkannt und untersucht.

Gegen diese Naturphilosophie erhebt sich die Sophistik, indem sie dem Menschen die Fähigkeit zur Erkenntniss der Dinge abspricht, und ihn statt dessen auf seine eigenen praktischen Zwecke verweist. Aber schon in Sokrates lenkt die Philosophie wieder zur Erforschung des Wirklichen um, mag es auch zunächst noch nicht zur Aufstellung eines Systems kommen, und wenn die kleineren sokratischen Schulen sich

mit der Verwendung des Wissens für die eine oder die andere Seite des menschlichen Geisteslebens begnügen, so lässt sich doch die Philosophie im grossen bei dieser subjektiven Fassung des sokratischen Princips so wenig festhalten, dass sie sich vielmehr jetzt gerade durch Plato und Aristoteles in den grössten Schöpfungen der griechischen Wissenschaft zu umfassenden Systemen vollendet. Diese Systeme stehen nun freilich der neuern Philosophie, auf die sie so bedeutend eingewirkt haben, um vieles näher, als die vorsokratische Physik. Die Natur gilt in ihnen weder für den einzigen, noch für den wichtigsten Gegenstand der Forschung, der Physik tritt die Ethik in gleicher, die Metaphysik in höherer Bedeutung zur Seite, | und das Ganze erhält durch Untersuchungen über den Ursprung der Erkenntniss und die Bedingungen des wissenschaftlichen Verfahrens eine festere Grundlage. Von der sinnlichen Erscheinung wird ferner die unsinnliche Form unterschieden, wie das Wesenhafte vom Zufälligen, das Ewige vom Vergänglichen; nur im Erkennen dieses unsinnlichen Wesens, nur im reinen Denken wird das höchste und wahrste Wissen gesucht, und selbst für die Naturerklärung wird der Erforschung der Formen und Zwecke vor der Kenntniss der physikalischen Ursachen der Vorzug gegeben; es wird im Menschen von dem sinnlichen Theil seiner Natur der höhere seinem Wesen und Ursprunge nach getrennt, es wird demgemäss auch die höchste Aufgabe des Menschen nur in seinem geistigen Leben und vor allem in seinem Erkennen gefunden. So vielfach sich aber die platonische und aristotelische Philosophie hierin neueren Systemen verwandt zeigt, so unverkennbar ist doch beiden das unterscheidende Gepräge des griechischen Geistes aufgedrückt. Plato ist Idealist, aber sein Idealismus ist nicht der moderne, subjektive: er hält nicht, wie Kant und Fichte, die objektive Welt für eine blosse Erscheinung des Bewusstseins, er setzt nicht vorstellende Wesen als das erste, wie Leibniz, er leitet auch die Ideen selbst nicht aus dem Denken ab, weder dem menschlichen noch dem göttlichen, sondern das Denken aus der Theilnahme an den Ideen. Das allgemeine Wesen der Dinge wird in den Ideen zu plastischen Gestalten hypostasirt, die Gegenstand einer unsinnlichen An-

schauung sind, wie die Dinge selbst Gegenstand der sinnlichen. Auch die platonische Erkenntnisstheorie hat nicht den gleichen Charakter, wie die entsprechenden Untersuchungen der Neueren. Bei diesen ist die Hauptsache die Analyse der subjektiven Erkenntnissthätigkeit, sie fassen zunächst die Entwicklung des Wissens im Menschen nach ihrem psychologischen Verlauf und ihren Bedingungen in's Auge. Plato dagegen hält sich fast ausschliesslich an die objektive Beschaffenheit unserer Vorstellungen, er fragt weit weniger nach der Art, wie die Anschauungen und Begriffe in uns entstehen, als nach der Geltung, die ihnen an sich zukommt; die Erkenntnisstheorie verbindet sich daher bei ihm unmittelbar mit der Metaphysik, die Untersuchung über die Wahrheit der Vorstellung oder des Begriffs fällt mit der über die Wirklichkeit der sinnlichen Erscheinung | und der Idee zusammen. So tief ferner Plato die Erscheinungswelt gegen die Idee herabsetzt, so weit ist er doch von der prosaischen und mechanischen Naturansicht der Neuzeit entfernt; die Welt ist ihm vielmehr der sichtbare Gott, die Gestirne sind lebendige, selige Wesen, und seine ganze Naturerklärung wird von jener Teleologie beherrscht, welche in der griechischen Philosophie seit Sokrates überhaupt eine so bedeutende Rolle spielt. Wenn endlich seine Ethik den altgriechischen Boden durch die Forderung einer philosophischen, auf die Wissenschaft gegründeten Tugend überschreitet, und wenn er durch die Flucht aus der Sinnenwelt der christlichen Moral vorarbeitet, so wird dafür in der Lehre vom Eros der ästhetische, in den Einrichtungen des platonischen Staats der politische Charakter der griechischen Sittlichkeit auf's entschiedenste festgehalten, und trotz seines moralischen Idealismus verleugnet auch seine Ethik jenen dem Hellenen angeborenen Sinn für Natürlichkeit, Mass und Harmonie nicht, welcher sich bei seinen Nachfolgern in dem Grundsatz des naturgemässen Lebens und der ihm entsprechenden Tugend- und Güterlehre ausdrückt. Am deutlichsten tritt aber wohl die griechische Sinnesweise in der Art hervor, wie die ganze Aufgabe der Philosophie von Plato gefasst wird. Wenn dieser Philosoph die Wissenschaft von der Sittlichkeit und der Religion noch gar nicht zu trennen weiss,

wenn ihm die Philosophie nichts anderes ist, als die allseitig vollendete Geistes- und Charakterbildung, so erkennen wir hierin den Standpunkt des Griechen, für welchen die verschiedenen Lebens- und Bildungsgebiete schon desshalb weit weniger auseinanderfallen, als für uns, weil der Grundgegensatz der geistigen und körperlichen Ausbildung bei ihm weniger entwickelt und gespannt war. Aber auch bei Aristoteles ist dieser Standpunkt noch deutlich genug ausgeprägt, so modern sich auch im übrigen die rein wissenschaftliche Haltung, die nüchterne Strenge, der breite empirische Unterbau seines Systems im Vergleich mit dem platonischen ausnimmt. Auch ihm werden die Begriffe, in welchen das Denken die Eigenschaften der Dinge zusammenfasst, unmittelbar zu objektiven, unserem Denken vorangehenden, von den Einzeldingen zwar ihrem Dasein nach nicht getrennten, aber ihrem Wesen nach unabhängigen Formen, und bei seinen Bestimmungen über die | Art, wie sich diese Formen in den Dingen zur Darstellung bringen, leitet ihn durchaus die Analogie des künstlerischen Schaffens. Wiewohl er daher den physikalischen Vorgängen und ihren Ursachen ungleich grössere Aufmerksamkeit schenkt, als Plato, so trägt doch seine ganze Weltansicht im wesentlichen denselben teleologisch-ästhetischen Charakter, wie die platonische. Während er den göttlichen Geist jeder lebendigen Berührung mit der Welt entrückt, kommt in seinem Begriff der Natur, als einer einheitlichen, mit vollendeter Zweckthätigkeit wirkenden Kraft, die poëtische Lebendigkeit der altgriechischen Naturanschauung zum Vorschein; und ebenso erinnert es an den alten, mit dieser Naturanschauung in so nahem Zusammenhang stehenden Hylozoismus, wenn Aristoteles der Materie als solcher ein Verlangen nach der Form beilegt, und eben hieraus alle Bewegung und alles Leben in der Körperwelt ableitet. Aecht griechisch sind ferner seine Vorstellungen über den Himmel und die Gestirne, welche er mit Plato und der Mehrzahl der Alten theilt. Seine Ethik ohnediess bewegt sich durchaus in der Sphäre der hellenischen Sittlichkeit. Die sinnlichen Triebe werden von ihm als die Grundlage für's sittliche Handeln anerkannt, die Tugend ist ihm nichts anderes, als die Vollendung der natürlichen Thätigkeiten, das ethische

Gebiet wird vom politischen zwar unterschieden, aber doch ist die Verbindung beider immer noch eine sehr enge, und in der Politik selbst treffen wir alle jene Züge, welche die hellenische Ansicht vom Staatsleben mit ihren Vorzügen und ihren Mängeln so deutlich erkennen lassen: auf der einen Seite die Lehre von der natürlichen Bestimmung des Menschen zur politischen Gemeinschaft, von der sittlichen Aufgabe des Staats, von dem Werth einer freien Verfassung, auf der andern die Vertheidigung der Sklaverei und die Verachtung der Handarbeit. So haftet der Geist hier einestheils noch an seiner natürlichen Grundlage, und andererseits erhält die Natur eine unmittelbare Beziehung zum geistigen Leben: wir treffen bei einem Plato und Aristoteles weder den abstrakten Spiritualismus, noch die rein physikalische Naturerklärung der modernen Wissenschaft, weder die Strenge und Universalität unseres moralischen Bewusstseins, noch die Anerkennung der materiellen Interessen, die mit jener so häufig in Streit kommt. Die Gegensätze, zwischen denen sich das menschliche Leben und | Denken bewegt, sind noch weniger entwickelt, ihr Verhältniss ist noch harmonischer und gefälliger, ihre Ausgleichung leichter, freilich aber auch oberflächlicher, als in der modernen, aus weit umfassenderen Erfahrungen, härteren Kämpfen und zusammengesetzteren Verhältnissen entsprungenen Weltansicht.

Erst nach Aristoteles beginnt sich der griechische Geist der Natur so weit zu entfremden, dass sich die Weltanschauung der klassischen Zeit auflöst, und die christliche sich vorbereitet. Wie bedeutend sich in Folge davon auch das Aussehen der Philosophie verändert hat, wird später gezeigt werden. Nur um so merkwürdiger ist es aber, selbst in dieser Uebergangsperiode zu sehen, wie der altgriechische Standpunkt immer noch bedeutend genug nachwirkt, um die Philosophie dieser Zeit von der unsrigen deutlich zu unterscheiden. Der Stoicismus hat keine selbständige Naturforschung mehr, er zieht sich überhaupt von der objektiven Forschung einseitig auf das Interesse der moralischen Subjektivität zurück; aber die Natur gilt ihm darum doch für das höchste und göttlichste, die alte Naturreligion wird eben als Verehrung der Naturkräfte von ihm vertheidigt, die Unterwerfung unter das Naturgesetz, das

naturgemässe Leben, ist sein Wahlspruch, die natürlichen Wahrheiten (φυσικαὶ ἔννοιαι) sind seine höchste Auktorität, und wenn er bei diesem Zurückgehen auf das Ursprüngliche den bürgerlichen Einrichtungen nur einen bedingten Werth zugesteht, so betrachtet er dafür die Zusammengehörigkeit aller Menschen, die Ausdehnung der politischen Gemeinschaft auf das ganze Geschlecht, in derselben Weise als eine unmittelbare Anforderung der menschlichen Natur, wie die Früheren das Staatsleben. Indem sich der Mensch hier von der Aussenwelt losreisst, um sich in der Kräftigkeit seines inneren Lebens gegen die äusseren Einflüsse abzuschliessen, stützt er sich doch zugleich noch durchaus auf die Ordnung des Weltganzen, der Geist fühlt sich noch zu sehr an die Natur gebunden, um sich in seinem Selbstbewusstsein unabhängig von ihr zu wissen. Ebendesshalb erscheint aber auch die Natur noch erfüllt vom Geiste, und der Stoicismus geht in dieser Richtung sogar so weit, dass der Unterschied des Geistigen und Körperlichen, welchen Plato und Aristoteles schon so deutlich erkannt hatten, ihm wieder verschwindet, und theils der Stoff unmittelbar belebt, | der Geist seinerseits zum stofflichen Pneuma, zum künstlerisch bildenden Feuer gemacht wird, theils alle Zwecke und Gedanken des Menschen mit der äusserlichsten Teleologie in die Natur übertragen werden.

In anderer Weise äussert sich die Eigenthümlichkeit des griechischen Wesens im Epikureismus. Der Hylozoismus und die Teleologie sind hier einer durchaus mechanischen Naturerklärung, die Vertheidigung der Volksreligion ist ihrer aufklärerischen Bestreitung gewichen, und der Einzelne sucht seine Glückseligkeit nicht in der Hingebung an das Gesetz des Ganzen, sondern in der ungestörten Sicherheit seines individuellen Lebens. Aber das Naturgemässe gilt auch dem Epikureer als das höchste, und wenn die äussere Natur theoretisch zum geistlosen Mechanismus herabgesetzt wird, so bemüht er sich nur um so mehr, im menschlichen Leben jene schöne Einheit der selbstischen und der wohlwollenden Triebe, des sinnlichen Genusses und der geistigen Thätigkeit herzustellen, welche den Garten Epikurs zu einem Stammsitz atti-

scher Feinheit und anmuthiger Geselligkeit gemacht hat. Und diese Bildungsform ist hier noch ohne die polemische Schärfe, welche neueren Wiederholungen derselben vermöge ihres Gegensatzes gegen die Strenge der christlichen Sittenlehre anhaften musste, die Berechtigung des sinnlichen Elements erscheint als natürliche Voraussetzung, die nicht erst einer besondern Rechtfertigung bedarf; wie sehr uns daher der Epikureismus an neuere Erscheinungen erinnern mag, bei genauerer Untersuchung lässt sich auch hier der Unterschied des ursprünglichen und naturwüchsigen von dem abgeleiteten und reflektirten nicht verkennen.

Aehnlich verhält es sich mit der Skepsis dieser Zeit, wenn wir sie mit der modernen vergleichen. Die letztere hat immer etwas Unbefriedigtes, eine innere Unsicherheit, einen geheimen Wunsch, das zu glauben, gegen das ihre Beweise gerichtet sind. Die antike Skepsis ist frei von dieser Halbheit, sie weiss nichts von der hypochondrischen Unruhe, die selbst ein Hume so lebhaft schildert, sie betrachtet das Nichtwissen nicht als ein Unglück, | sondern als eine Naturnothwendigkeit, in deren Erkenntniss der Mensch sich beruhigt. Noch in seinem Verzicht auf die Erkenntniss bewahrt er sich hier die Stimmung, der thatsächlichen Ordnung der Dinge sich zu fügen, und er schöpft eben hieraus die Ataraxie, welche der neueren von subjektiveren Interessen beherrschten Skepsis in dieser Weise fremd ist[1]).

Sogar der Neuplatonismus hat seinen Schwerpunkt doch immer noch in der antiken Welt, so weit er auch von der altgriechischen Denkweise abliegt, und so entschieden er sich der mittelalterlichen annähert. Es erhellt diess nicht blos aus seiner nahen Beziehung zu den heidnischen Religionen, deren letzter Vertheidiger er gewiss nicht wäre, wenn ihn keine wesentliche innere Verwandtschaft mit ihnen verknüpfte; sondern auch an seinen philosophischen Lehren lässt es sich nachweisen. Sein abstrakter Spiritualismus contrastirt allerdings stark genug mit dem Naturalismus der Früheren; aber wir dürfen seine Naturansicht nur mit derjenigen der gleichzeitigen

1) Vgl. Hegel's treffende Bemerkungen Gesch. d. Phil. I, 124 f.

Christen vergleichen, wir dürfen nur hören, wie warm Plotin die Herrlichkeit der Natur gegen gnostische Naturverachtung in Schutz nimmt, wie lebhaft noch Proklus und Simplicius die christliche Schöpfungslehre bestreiten, um auch in ihm einen Sprössling des griechischen Geistes zu erkennen. Selbst die Materie wird dem Geiste durch die neuplatonische Lehre näher gerückt, als wenn man mit der Mehrzahl der neueren Philosophen in beiden ursprünglich verschiedene Substanzen sieht; denn wenn die Neuplatoniker der Annahme einer selbständigen Materie widersprachen und das Körperliche durch allmähliche Abschwächung aus dem Geistigen entstehen liessen, so erklärten sie ebendamit den Gegensatz beider Principien nicht für einen ursprünglichen und absoluten, sondern für einen abgeleiteten und blos quantitativen. So abstrus endlich die neuplatonische Metaphysik, namentlich in ihrer späteren Gestalt, uns erscheinen muss, so ist sie doch in ähnlicher Weise entstanden wie die platonische Ideenlehre: indem die Eigenschaften und Ursachen der Dinge zu fürsichseienden, über der Welt und dem Menschen stehenden Wesen, zu Gegenständen einer intellektuellen Anschauung gemacht wurden; und wenn sich | diese Wesen in einem bestimmten Verhältniss der Ueber-, Unter- und Beiordnung zu einem immer weiter ausgesponnenen Götterreich ordnen, erscheinen sie als das metaphysische Gegenbild der mythischen Götterwelt, welche die neuplatonische Allegorik ja auch wirklich in ihnen wiederfand, und ihr stufenweiser Hervorgang aus dem Urwesen als das Gegenbild jener Theogonieen, mit welchen die griechische Spekulation in der Urzeit begonnen hat.

Während sich demnach der Geist in der mittelalterlichen Philosophie in seiner Entfremdung gegen die Natur behauptet, in der neueren aus dieser Entfremdung zur Einheit mit ihr zurückstrebt, ohne doch das tiefere Bewusstsein des Unterschieds von Geistigem und Natürlichem zu verlieren, so zeigt uns die griechische Philosophie diejenige Gestaltung des wissenschaftlichen Denkens, in der sich die bestimmtere Unterscheidung und schroffere Trennung beider Elemente aus ihrem ursprünglichen Gleichgewicht und ihrem ruhigen Ineinandersein entwickelt, ohne sich doch innerhalb ihrer schon wirklich zu

vollenden. Wiewohl aber hienach sowohl in der griechischen als in der modernen Philosophie beides ist, Unterscheidung und Zusammenfassung des Geistigen und des Natürlichen, so ist es doch in jeder von beiden auf verschiedene Weise und in verschiedener Verbindung. Für die griechische Philosophie ist das Ursprüngliche, wovon sie ausgeht, jenes harmonische Verhältniss des Geistes zur Natur, worin die unterscheidende Eigenthümlichkeit der klassischen Bildung überhaupt liegt, und nur Schritt für Schritt, und fast unwillkürlich, sieht sie sich zu ihrer schärferen Unterscheidung gedrängt; die unsrige hat diesen, im Mittelalter so schroff gefassten Gegensatz in seiner ganzen Weite schon vor sich, und nur mit Anstrengung gelingt es ihr, die Einheit seiner beiden Seiten zu finden. Diese Verschiedenheit des Ausgangspunktes und der Richtung ist für den ganzen Charakter der beiden grossen Erscheinungen massgebend. Die griechische Philosophie endet allerdings schliesslich in einem Dualismus, dessen wissenschaftliche Ueberwindung ihr nicht mehr möglich ist, und schon in ihrer Blüthezeit lässt sich die Entwicklung dieses Dualismus nachweisen. | Aber wie wir gesehen haben, dass sich trotzdem die ursprüngliche Voraussetzung des griechischen Denkens immer wieder in entscheidenden Zügen geltend macht, so werden wir auch seine Unfähigkeit zur genügenden Vermittlung der Gegensätze gerade daraus zu erklären haben, dass es von jener Voraussetzung nicht loskommt: diejenige Einheit des Geistigen und Natürlichen, die es fordert und voraussetzt, ist eben die unmittelbare, ungebrochene der klassischen Weltanschauung; nachdem sich diese aufgelöst hat, bleibt ihm kein Mittel, um die Kluft zu schliessen, die auf seinem Standpunkt gar nicht vorhanden sein durfte. Liegt es daher auch in der Natur der Sache, dass sich der eigenthümlich hellenische Charakter nicht in allen griechischen Systemen gleich stark ausprägt, und dass er namentlich in der letzten Periode der griechischen Philosophie allmählich mit fremdartigen Zügen verschmilzt, so lässt er sich doch in allen, theils mittelbar, theils unmittelbar, deutlich genug erkennen, und die griechische Philosophie als Ganzes bewegt sich in derselben Richtung und erfährt die gleichen

Wandlungen, wie das sonstige Leben des Volkes, dem sie angehört.

Vierter Abschnitt.

Die Hauptentwicklungsperioden der griechischen Philosophie.

Wir haben drei Perioden der griechischen Philosophie unterschieden, von denen die zweite mit Sokrates beginnt und mit Aristoteles endet. Die Richtigkeit dieser Unterscheidung muss aber erst näher untersucht werden. Ob sich diess freilich der | Mühe verlohnt, darüber könnte man zweifelhaft werden, wenn selbst ein so verdienter Bearbeiter unseres Gebietes, wie Ritter[1]), der Meinung ist, die Geschichte selbst kenne keine Abschnitte, alle Periodentheilung sei desshalb nur ein Mittel zur Erleichterung des Unterrichts, nur eine Aufstellung von Ruhepunkten zum Athemholen; wenn sogar eine Stimme aus der hegel'schen Schule[2]) uns erklärt, man könne die Geschichte der Philosophie nicht nach Perioden schreiben, nur Persönlichkeiten und Congregationen bilden die Gliederung der Geschichte. An der letzteren Bemerkung ist nun allerdings so viel richtig, dass man eine Reihe geschichtlicher Erscheinungen nicht einfach nach der Zeitordnung quer durchschneiden kann, ohne zusammengehöriges zu trennen und sachlich getrenntes zu verbinden; denn die Grenzen der aufeinanderfolgenden Entwicklungen schieben sich der Zeit nach in einander, und eben darauf beruht die Stetigkeit und der Zusammenhang des geschichtlichen wie des natürlichen Wachsthums, dass das neue schon beginnt und sich zu einer selbständigen Gestalt herausarbeitet, ehe noch das alte gänzlich vom Schauplatz abgetreten ist. Daraus folgt jedoch nicht, dass die Eintheilung in Perioden überhaupt zu verwerfen ist, sondern nur, dass sie sachlich, und nicht blos chronologisch verstanden werden muss: jede Periode dauert so lange, als

1) Gesch. d. Phil. 2. Ausg. 1. Bd. Vorr. S. XIII.
2) Marbach Gesch. d. Phil. I, Vorr. S. VIII.

ein geschichtliches Ganzes in seiner Entwicklung derselben Richtung folgt, wenn es diese verlässt, beginnt eine neue; wie lang aber die Richtung dieselbe sei, diess ist hier, wie immer, nach dem Theil, in welchem der Schwerpunkt des Ganzen liegt, zu beurtheilen, und wo aus einem gegebenen Ganzen ein neues sich abzweigt, da sind seine Anfänge in dem Mass in die folgende Periode herüberzuziehen, in dem sie sich von dem bisherigen geschichtlichen Zusammenhang ablösen und zu einer eigenen Reihe gestalten. Meint man aber, diese Zusammenfassung verwandter Erscheinungen diene nur der Bequemlichkeit des Geschichtschreibers oder des Lesers, die Sache selbst gehe sie nichts an, so haben dem schon die Erörterungen unseres ersten Abschnitts hinlänglich begegnet. Und auch abgesehen davon wird man zugeben, dass es wenigstens für jenen Zweck der Bequemlichkeit nicht gleichgültig ist, wo die | Einschnitte in einer geschichtlichen Darstellung gemacht werden. Dann kann es aber auch für die Sache selbst nicht gleichgültig sein: wenn die eine Abtheilung eine bessere Uebersicht gewährt, als die andere, so kann diess nur den Grund haben, dass jene von den Unterschieden und Verhältnissen der geschichtlichen Erscheinungen ein treueres Bild gibt, als diese, die Unterschiede liegen mithin nicht blos in unserer subjektiven Betrachtung, sondern im Gegenstand. Es ist ja auch wirklich unleugbar, dass nicht nur verschiedene Individuen, sondern auch verschiedene Zeiten einen verschiedenen Charakter haben, dass sich die Entwicklung eines grösseren oder kleineren Kreises eine Zeit lang in einer bestimmten Richtung bewegt, dann umwendet und andere Wege einschlägt. Diese Einheit und Verschiedenheit des geschichtlichen Charakters ist es, wonach sich die Perioden zu richten haben: die Periodentheilung soll das innere Verhältniss der Erscheinungen in den einzelnen Zeiträumen darstellen, und sie ist desswegen der Willkür des Geschichtschreibers so wenig überlassen, als die Abtheilung der Gebirgszüge und Flussgebiete der des Geographen, oder die Bestimmung der Naturreiche der des Naturforschers.

Fragen wir nun, wie es sich in dieser Beziehung mit der griechischen Philosophie verhält, so ergibt sich schon aus

unserem zweiten Abschnitt, dass wir ihren Anfang nicht früher setzen dürfen, als Thales, weil er zuerst, so viel uns bekannt ist, über die Gründe aller Dinge in anderer als mythischer Weise geredet hat; mag auch das frühere Herkommen, die Geschichte der Philosophie mit Hesiod zu beginnen, immer noch nicht ganz verlassen sein[1]). Als der nächste Hauptwendepunkt wird gewöhnlich Sokrates betrachtet, mit dem man desshalb die zweite Periode zu eröffnen pflegt. Andere jedoch wollen die erste, hievon abweichend, schon längere Zeit vor ihm schliessen, wie Ast, Rixner und Braniss, oder umgekehrt über ihn hinaus verlängern, wie Hegel. Ast[2]) und Rixner[3]) unterscheiden in der Geschichte der griechischen Philosophie die drei Perioden des jonischen Realismus, | des italischen Idealismus und der attischen Ineinsbildung beider. Die gleiche Unterscheidung des Realismus und Idealismus legt auch Braniss[4]) zu Grunde, nur dass er jeder von den zwei ersten Perioden beide Richtungen zutheilt. Das griechische Denken ist nämlich ihm zufolge ebenso, wie das griechische Leben, durch den ursprünglichen Gegensatz des Jonischen und des Dorischen bestimmt. Versenkung in die objektive Welt ist die Eigenthümlichkeit des jonischen, Versenkung in sich selbst die des dorischen Stammes. Das erste ist nun, dass dieser Gegensatz durch die älteren Jonier und Heraklit auf der einen, Pythagoras und die Eleaten auf der anderen Seite sich in zwei parallelen Richtungen, einer realistischen und einer idealistischen, entwickelt, die aber schon in Diogenes und Empedokles einander näher treten; das zweite, dass er (durch Anaxagoras, Demokrit und die Sophisten) sich in das Bewusstsein des allgemeinen Geistes aufhebt; das dritte, dass der Geist, nachdem er seinen Inhalt durch die Sophistik verloren hat, in sich selbst einen neuen und bleibenderen zu gewinnen sucht, und diess ist die Aufgabe, mit der sich die

1) Es findet sich diess noch bei Fries Gesch. d. Phil. und Deutinger im ersten Band seiner Gesch. d. Phil.

2) Grundr. einer Gesch. d. Phil. 1. A. § 43.

3) Gesch. d. Phil. I, 44 f.

4) Gesch. d. Philos. s. Kant I, 102 ff. 135. 150 f.

griechische Philosophie von Sokrates an bis zum Ende ihres Verlaufs beschäftigt.

Gegen diese Ableitung lässt sich jedoch vieles einwenden. Zunächst müssen wir schon die Unterscheidung eines jonischen Realismus und eines dorischen Idealismus in Anspruch nehmen. Was hier dorischer Idealismus genannt wird, das ist, wie wir uns später[1]) überzeugen werden, weder Idealismus, noch ist es blos dorisch. Schon dadurch wird der ganzen Deduktion ihre Grundlage entzogen. Wenn ferner Ast und Rixner die jonische und die dorische Philosophie an zwei Perioden vertheilen, so ist diess bei der vollkommenen Gleichzeitigkeit und der lebhaften Wechselwirkung beider Richtungen ganz unzulässig, und es ist insofern allerdings richtiger, sie mit Braniss als Momente Eines zusammenhängenden geschichtlichen Verlaufs zu behandeln. Nur haben wir kein Recht, diesen Verlauf in zwei Abschnitte zu theilen, deren Unterschied dem Gegensatz der sokratischen und der vorsokratischen Philosophie analog wäre. Keine von den drei Erscheinungen, welche Braniss seiner zweiten Periode zuweist, hat diese Bedeutung. Die Atomistik, auch der Zeit nach keinenfalls jünger, als Anaxagoras, ist ein naturphilosophisches System, wie nur irgend eines der früheren, und sie steht namentlich mit dem empedokleïschen durch eine gleichartige Stellung zur eleatischen Lehre in einer so nahen Verwandtschaft, dass wir sie unmöglich in eine andere Periode verweisen können, als jenes. Ebenso werden wir in Anaxagoras einen Physiker, und zwar einen solchen erkennen, der gleichfalls älter ist als Diogenes, dem ihn Braniss nachsetzt. Auch sein weltbildender Verstand hat zunächst nur die Bedeutung eines physikalischen Princips, wie er denn auch gar keinen Versuch macht, das Gebiet der Philosophie über die hergebrachten Grenzen hinaus zu erweitern. Es ist daher nicht begründet, vor ihm einen ebenso tiefen Einschnitt zu machen, wie vor Sokrates. Dass nicht einmal die Sophistik von den Systemen der ersten Periode zu trennen | ist, wird sogleich gezeigt werden. Wenn endlich Braniss seinen zwei vorsokratischen Perioden den ganzen

1) S. 164 ff.

weiteren Verlauf als dritte gegenüberstellt, so ist diess so unförmlich, und die tiefgreifenden Unterschiede unter den späteren Systemen werden hiebei so wenig gewürdigt, dass schon dieser Eine Grund zur Verwerfung seiner Construction genügte.

Andererseits geht aber auch Hegel zu weit, wenn er diese Unterschiede so gross findet, dass er dem Gegensatz der sokratischen zu den vorsokratischen Schulen im Vergleich mit ihnen nur einen untergeordneten Werth beilegt. Von seinen drei Hauptperioden reicht nämlich die erste von Thales bis auf Aristoteles, die zweite begreift die nacharistotelische Philosophie mit Ausnahme des Neuplatonismus, die dritte den Neuplatonismus. Die erste, sagt er[1]), stelle den Anfang des philosophirenden Gedankens bis zu seiner Entwicklung und Ausbildung als Totalität der Wissenschaft in sich selbst dar. Nachdem hiemit die konkrete Idee erreicht ist, trete diese in der zweiten auf als in Gegensätzen sich ausbildend und durchführend, durch das Ganze der Weltvorstellung werde ein einseitiges Princip hindurchgeführt, jede Seite bilde sich als Extrem gegen die andere in sich zur Totalität aus. Diess Auseinandergehen der Wissenschaft in die besonderen Systeme erfolge im Stoicismus und Epikureismus, gegen deren Dogmatismus die Skepsis das negative ausmache. Das affirmative hiezu sei die Rücknahme des Gegensatzes in Eine Ideal- oder Gedankenwelt, die zur Totalität entwickelte Idee im Neuplatonismus. Erst innerhalb der ersten Periode tritt der Unterschied der alten Naturphilosophie von der späteren Wissenschaft als Eintheilungsgrund hervor, aber auch hier soll nicht

1) Gesch. der Philos. I, 182 (vgl. II, 373 f.), womit aber die frühere Unterscheidung von vier Stufen I, 118 f. nicht ganz zusammenstimmt. — Aehnlich rechnet Deutinger, auf dessen Darstellung ich übrigens weder hier noch sonst näher eingehen will (a. a. O. S. 78 ff. 140 ff. 152 f. 226 ff. 290), von Thales bis Aristoteles Eine Periode, nach seiner Zählung die zweite, in der er dann wieder drei Zeiträume unterscheidet: 1) von Thales bis Heraklit, 2) von Anaxagoras bis auf die Sophisten, 3) von Sokrates bis Aristoteles. Mit ihnen berührt sich neuerdings Windelband Gesch. d. alten Phil., indem er die griechische Philosophie nur bis Aristoteles reichen lässt, und alles spätere als „hellenistisch-römische Philosophie“ einer zweiten Hauptperiode zuweist.

Sokrates der Anfang einer neuen Entwicklungsreihe sein, sondern die Sophisten. Nachdem | die Philosophie in der ersten Abtheilung dieser Periode durch Anaxagoras zum Begriff des Nus fortgeschritten ist, wird dieser in der zweiten von den Sophisten, Sokrates und den unvollkommenen Sokratikern als Subjektivität gefasst, und in der dritten gestaltet er sich als objektiver Gedanke, als Idee, zum Ganzen. Sokrates erscheint also hier nur als der Fortsetzer einer von andern begonnenen Bewegung, nicht als der Anfang eines Neuen.

An dieser Eintheilung muss aber zunächst schon das grosse Missverhältniss auffallen, das zwischen den drei Perioden hinsichtlich ihres Inhalts stattfindet. Während die erste Periode einen ausserordentlichen Reichthum eigenthümlicher Erscheinungen, und unter denselben die grossartigsten und vollendetsten Gestalten der klassischen Philosophie umfasst, ist die zweite und dritte auf wenige Systeme beschränkt, die an wissenschaftlichem Gehalt dem platonischen und aristotelischen unverkennbar nachstehen. Schon diess lässt uns vermuthen, dass in der ersten Periode allzu ungleichartiges zusammengefasst sei. Und wirklich ist auch der Unterschied des sokratischen vom vorsokratischen um nichts geringer, als der des nacharistotelischen vom aristotelischen. Durch Sokrates ist nicht nur eine schon vorhandene Denkweise weiter entwickelt, sondern ein wesentlich neues Princip und Verfahren in die Philosophie eingeführt worden. Während alle frühere Philosophie unmittelbar auf's Objekt gerichtet war, während die Frage nach dem Wesen und den Gründen der natürlichen Erscheinungen in ihr die Grundfrage ist, von der alle andern abhängen, so hat Sokrates zuerst die Ueberzeugung ausgesprochen, dass über keinen Gegenstand etwas gewusst werden könne, ehe sein Begriff bestimmt sei, dass daher die Prüfung unserer Vorstellungen am Masstab des Begriffs, die philosophische Selbsterkenntniss, der Anfang und die Bedingung alles wahren Wissens sei; während die Früheren erst durch die Betrachtung der Dinge zur Unterscheidung der Vorstellung und des Wissens gekommen waren, macht er umgekehrt alle Erkenntniss der Dinge von der richtigen Ansicht über die Natur des Wissens abhängig. Mit ihm

beginnt daher eine neue Form der Wissenschaft, die Philosophie aus Begriffen; an die Stelle des früheren dogmatischen Philosophirens tritt das dialektische, und im Zusammenhang damit erobert sich die Philosophie auch dem | Umfang nach neue, bisher unangebaute Gebiete: Sokrates selbst wird der Begründer der Ethik, Plato und Aristoteles trennen die Metaphysik von der Physik; die Naturphilosophie, früher die ganze Philosophie, wird jetzt zu einem Theil des Ganzen, welchen Sokrates ganz vernachlässigt, Plato stiefmütterlich genug behandelt, und selbst Aristoteles der „ersten Philosophie“ an Werth nicht gleichgestellt hat. Diese Veränderungen sind so durchgreifend, sie betreffen so sehr den ganzen Charakter und Zustand der Philosophie, dass es durchaus gerechtfertigt erscheint, mit Sokrates eine neue Entwicklungsperiode derselben zu beginnen. Höchstens darüber könnte man zweifelhaft sein, ob dieser Anfang mit Sokrates selbst zu machen sei, oder mit seinen Vorläufern, den Sophisten. Wiewohl sich aber namhafte Stimmen für das letztere Verfahren erklärt haben[1]), so scheint es doch nicht richtig. Die Sophistik ist allerdings das Ende der älteren Naturphilosophie, aber sie ist noch nicht der schöpferische Anfang eines Neuen; sie zerstört den Glauben an die Erkennbarkeit des Wirklichen und mit ihm die Richtung des Denkens auf Erforschung der Natur, aber sie weiss keinen andern Inhalt als Ersatz hiefür zu bieten; sie erklärt den Menschen in seinem Handeln, wie in seinem Vorstellen, für das Mass aller Dinge, aber sie versteht unter dem Menschen nur den Einzelnen in aller Zufälligkeit seiner Meinungen und Bestrebungen, nicht das allgemeine wissenschaftlich zu erforschende Wesen des Menschen. So richtig es daher ist, dass die Sophisten mit Sokrates im allgemeinen den Charakter der Subjektivität theilen, so können sie darum

1) Ausser Hegel nämlich auch K. F. Hermann (Gesch. d. Platonismus I, 217 ff.), Ast (Gesch. d. Phil. S. 96) und Ueberweg (Grundr. d. Gesch. d. Phil. I, § 9), nur dass Hegel die zweite Abtheilung der ersten, Hermann und Ueberweg die zweite, Ast die dritte Hauptperiode mit den Sophisten eröffnet. Ebenso fasst Windelband S. 60 die Sophisten, Sokrates und die kleineren sokratischen Schulen unter dem Titel: „die griechische Aufklärung“ zusammen.

doch nicht in derselben Weise, wie dieser, als Begründer einer neuen wissenschaftlichen Richtung betrachtet werden, denn in der näheren Bestimmung ihres Standpunkts gehen beide weit auseinander: die Subjektivität der Sophisten wäre, folgerichtig durchgeführt, das Ende aller Philosophie, sie führt nicht allein zu keiner neuen Erkenntniss, sondern auch nicht einmal, wie die spätere Skepsis, zu einer philosophischen | Gemüthsstimmung, sie zerstört vielmehr alles philosophische Streben, indem sie kein anderes Ziel übrig lässt, als den Vortheil und das Belieben der Einzelnen. Die Sophistik ist daher zwar eine indirekte Vorbereitung, aber nicht die positive Begründung des Neuen, dieses selbst hat nur Sokrates gebracht; jene hat die bisherige Weise des Philosophirens zerstört, er erst hat eine neue in's Leben gerufen. Nun pflegen wir aber auch sonst eine neue Periode erst da zu beginnen, wo das sie beherrschende Princip positiv, mit schöpferischer Kraft und bestimmtem Bewusstsein seines Zieles auftritt. Ebenso wird auch die Geschichte der Philosophie zu verfahren, und demnach Sokrates als den ersten Vertreter der Denkweise zu behandeln haben, deren Princip er zuerst positiv ausgesprochen und in's Leben eingeführt hat.

Mit Sokrates beginnt also die zweite Hauptperiode der griechischen Philosophie. Wie weit sie sich erstrecke, darüber sind die Ansichten noch weit getheilter, als über ihren Anfang. Die einen geben ihr Aristoteles zum Grenzpunkt[1]), andere Zeno[2]) oder Karneades[3]), eine dritte Klasse das erste Jahrhundert vor Christus[4]), wogegen ein vierter geneigt ist, den ganzen weiteren Verlauf der griechischen Philosophie bis auf die Neuplatoniker herab mit aufzunehmen[5]). Die Entscheidung wird auch in diesem Fall ganz davon abhängen, wie lange die philosophische Entwicklung durch die gleiche Grundrichtung beherrscht wird. Hier ist nun vorerst der

1) Brandis, Fries u. a.

2) Tennemann in seinem grösseren Werk.

3) Tiedemann Geist d. spek. Phil.

4) Tennemann im Grundriss, Ast, Reinhold, Schleiermacher, Ritter, Ueberweg u. a.

5) Braniss s. o.

enge Zusammenhang der sokratischen, platonischen und aristotelischen Philosophie unverkennbar. Sokrates hat zuerst verlangt, dass alles Wissen und alles sittliche Handeln von der begrifflichen Erkenntniss ausgehe, und er hat dieser Forderung durch das von ihm aufgebrachte epagogische | Verfahren zu entsprechen versucht. Die gleiche Ueberzeugung bildet den Ausgangspunkt des platonischen Systems; aber was bei Sokrates blos eine Regel für das wissenschaftliche Verfahren ist, das wird bei Plato zu einem metaphysischen Satz fortgebildet; hatte Sokrates gesagt: nur die Erkenntniss des Begriffs ist ein wahres Wissen, so sagt Plato: nur das Sein des Begriffs ist ein wahres Sein, der Begriff allein ist das wahrhaft Seiende. Aber auch Aristoteles, trotz seines Widerspruchs gegen die Ideenlehre, gibt diess zu; er theilt nicht blos den allgemeinen wissenschaftlichen Standpunkt seines Lehrers, sondern er erklärt auch mit Plato die Form, oder den Begriff, für das Wesen und die Wirklichkeit der Dinge, die reine, für sich seiende Form, das reine, auf sich selbst beschränkte Denken, für das absolut Wirkliche. Was ihn von Plato scheidet, ist nur seine Ansicht über das Verhältniss der begrifflichen Form zu der sinnlichen Erscheinung und zum Stoffe, nur diess, dass die Form seiner Ansicht nach in den Dingen ist, deren Form sie ist, und die Materie nicht einfach das Nichtseiende ist, sondern die Möglichkeit des Seins, dass mithin Stoff und Form den gleichen Inhalt haben, nur in verschiedener Weise, jener unentwickelt, diese entwickelt. So entschieden diess aber der platonischen Lehre als solcher widerspricht, und so lebhaft Aristoteles seinen Lehrer bestritten hat, so wird er doch der allgemeinen Voraussetzung der sokratisch-platonischen Philosophie, der Ueberzeugung von der Nothwendigkeit des begrifflichen Wissens und von der absoluten Wirklichkeit der Formen, so wenig untreu, dass er vielmehr die Ideenlehre gerade desshalb verwirft, weil die Ideen nicht das Substantielle, wahrhaft Wirkliche sein können, wenn sie von den Dingen getrennt seien[1]).

1) Vgl. über Plato und Sokrates II a, 559 ff. Aristoteles und Plato II b, 160 ff.

Bis hieher also haben wir einen stetigen Fortgang von Einem Princip aus, es ist Eine Grundanschauung, die sich in diesen drei grossen Gestalten ausführt, und wenn Sokrates im Begriff die Wahrheit des menschlichen Denkens und Lebens, Plato die absolute substantielle Wirklichkeit, Aristoteles nicht blos das Wesen, sondern auch das formende und bewegende Princip des empirisch | Wirklichen erkennt, so sehen wir hierin die Entwicklung eines und desselben Gedankens. Mit den nacharistotelischen Schulen dagegen wird diese Entwicklungsreihe unterbrochen, und es beginnt eine neue Richtung des Denkens. Das rein wissenschaftliche Interesse an der Philosophie tritt gegen das praktische zurück, die selbständige Naturforschung hört auf, der Schwerpunkt des Ganzen wird in die Ethik verlegt; und zum Beweis dieser veränderten Stellung lehnen sich alle nacharistotelischen Schulen, so weit sie überhaupt eine metaphysische und physische Theorie haben, an ältere Systeme an, deren Lehren sie zwar vielfach umdeuten, denen sie aber doch in allem wesentlichen zu folgen die Absicht haben. Es ist nicht mehr die Erkenntniss der Dinge als solche, um die es dem Philosophen in letzter Beziehung zu thun ist, sondern die richtige und befriedigende Beschaffenheit des menschlichen Lebens. Um diese handelt es sich auch bei den religiösen Untersuchungen, denen sich die Philosophie jetzt eifriger zuwendet; nur als ein Mittel für diesen praktischen Zweck wird die Physik von den Epikureern bezeichnet, und wenn die Stoiker allerdings den allgemeineren Betrachtungen über die letzten Gründe der Dinge einen selbständigeren Werth beilegen, so ist doch die Richtung derselben gleichfalls durch die ihrer Ethik bestimmt; ähnlich wird die Frage über das Kriterium von den einen nach praktischen Gesichtspunkten entschieden, wie von den Stoikern und Epikureern, während andere als Skeptiker alle Möglichkeit des Wissens aufheben, um die Philosophie ganz auf ein praktisches Verhalten zu beschränken. Auch diese Praxis hat aber ihren Charakter geändert. Die frühere Verschmelzung der Ethik mit der Politik hat aufgehört; an die Stelle des Gemeinwesens, in dem der Einzelne für das Ganze lebt, tritt als sittliches Ideal der selbstgenügsame, auf sich zurückgezogene,

in sich befriedigte Weise; nicht die Einführung der Idee in das Leben, sondern die Unabhängigkeit des Einzelnen von der Natur und der Menschheit, die Apathie, die Ataraxie, die Flucht aus der Sinnenwelt erscheint als das höchste; und wenn das sittliche Bewusstsein allerdings in dieser seiner Gleichgültigkeit gegen das Aeussere zu einer vorher unerreichten Freiheit und Universalität kommt, wenn erst jetzt die Schranke der Nationalität überwunden, die Gleichheit und Zusammengehörigkeit | aller Menschen, der grosse Gedanke des Weltbürgerthums anerkannt wird, so erhält dafür die Sittlichkeit einen einseitig negativen Charakter, wie er der Philosophie der klassischen Zeit fremd war. Die nacharistotelische Philosophie trägt mit Einem Wort das Gepräge einer abstrakten Subjektivität, und eben diess ist es, was sie von der früheren so wesentlich unterscheidet, dass wir allen Grund haben, die zweite Periode der griechischen Philosophie mit Aristoteles zu schliessen.

Nun könnte es freilich scheinen, ähnliches finde sich auch schon früher in der Sophistik und in den kleineren sokratischen Schulen. Aber diese Beispiele können nicht beweisen, dass die Philosophie im ganzen ihre spätere Richtung auch schon in der früheren Zeit gehabt habe. Denn für's erste sind es eben nur einzelne verhältnissmässig untergeordnete Erscheinungen, welche das spätere in dieser Weise vorbilden, die massgebenden Systeme dagegen, durch welche die Gestalt der Philosophie im ganzen und grossen zunächst bestimmt wird, tragen einen andern Charakter; und für's zweite ist jene Verwandtschaft selbst, wenn man genauer zusieht, geringer, als man beim ersten Anblick glauben könnte. Die Sophistik hat nicht die gleiche geschichtliche Bedeutung, wie die spätere Skepsis, sie ist nicht aus einer allgemeinen Ermattung der wissenschaftlichen Kraft, sondern zunächst nur aus der Abwendung von der herrschenden Naturphilosophie entsprungen, und sie hat nicht, wie jene, in einem unwissenschaftlichen Eklekticismus oder in einer mystischen Spekulation, sondern in der sokratischen Begriffsphilosophie ihre positive Ergänzung gefunden. Die Megariker sind mehr Ausläufer der eleatischen, als Vorläufer der skeptischen Lehre, ihre Zweifel richten sich

ursprünglich nur gegen die sinnliche, nicht gegen die Vernunfterkenntniss, eine allgemeine Skepsis wird von ihnen nicht verlangt, und die Ataraxie, als praktisches Ziel der Skepsis, nicht angestrebt. Zwischen Aristipp und Epikur findet der merkwürdige Unterschied statt, dass jenem die augenblickliche und positive Lust das höchste ist, diesem die Schmerzlosigkeit als dauernder Zustand, jenem also der Genuss dessen, was die Aussenwelt darbietet, diesem die Unabhängigkeit des Menschen von der Aussenwelt. Nur der Cynismus geht in der Gleichgültigkeit gegen das Aeussere, in der Verachtung der Sitte und in der Abwendung | von aller theoretischen Forschung weiter, als die Stoa, aber die vereinzelte Stellung dieser Schule und die unausgebildete Gestalt ihrer Lehre zeigt auch genügend, wie wenig aus ihr auf die ganze Denkweise ihrer Zeit geschlossen werden kann. Eben diess gilt aber von diesen unvollkommenen Sokratikern überhaupt: ihr Einfluss ist mit dem der platonischen und aristotelischen Lehre nicht zu vergleichen, und sie selbst machen sich eine bedeutendere Wirksamkeit unmöglich, weil sie es an der systematischen Ausführung ihrer Gedanken allzusehr fehlen lassen. Erst nachdem der Zustand der griechischen Welt die eingreifendsten Veränderungen erfahren hatte, konnten jene Bestrebungen mit grösserer Aussicht auf Erfolg wieder aufgenommen werden.

Mit Aristoteles schliesst also die zweite Periode und mit Zeno, Epikur und der gleichzeitigen Skepsis beginnt die dritte. Ob nun diese bis an's Ende der griechischen Philosophie zu erstrecken sei, oder nicht, darüber könnte man zweifelhaft sein. Wir werden an einem späteren Orte[1]) finden, dass sich in der nacharistotelischen Philosophie drei Abschnitte unterscheiden lassen, von denen der erste die Blüthezeit des Stoicismus, des Epikureismus und der älteren Skepsis umfasst, der zweite die Herrschaft des Eklekticismus, die spätere Skepsis und die Vorläufer des Neuplatonismus, der dritte den Neuplatonismus selbst in seinen verschiedenen Abwandlungen. Wollte man nun diese drei Abschnitte als dritte, vierte und fünfte Periode der griechischen Philosophie zählen, so erhielte

1) III a, 18 ff.

man den Vortheil, dass sich die einzelnen Perioden der Ausdehnung nach viel gleicher würden, als wenn man alle drei zu Einer Periode verknüpft. Aber freilich, um wie viel sie sich an Dauer gleich werden, um ebensoviel werden sie ungleich an Inhalt, denn das Eine Jahrhundert vom Auftreten des Sokrates bis zum Tode des Aristoteles umfasst eine solche Fülle von wissenschaftlichen Leistungen, dass die acht oder neun folgenden Jahrhunderte zusammen keinen grösseren Reichthum aufzuweisen haben. Und was die Hauptsache ist, die Philosophie bewegt sich während dieser neun Jahrhunderte in derselben Richtung einer einseitigen, dem rein theoretischen | Interesse an den Dingen entfremdeten, alle Wissenschaft auf die praktische Bildung und die Glückseligkeit des Menschen beziehenden Subjektivität. Diesen Charakter trägt nicht blos der Stoicismus, Epikureismus und Skepticismus, von denen diess bereits gezeigt wurde, nicht blos der Eklekticismus der römischen Periode, welcher das Wahrscheinliche aus den verschiedenen Systemen durchaus nach praktischen Gesichtspunkten, nach dem Masstab des subjektiven Gefühls und Interesses, auswählt, sondern im wesentlichen auch der Neuplatonismus. Der genauere Beweis dieser Behauptung wird später gegeben werden, hier genügt es, daran zu erinnern, dass sich die Neuplatoniker zur Naturwissenschaft ganz in derselben Weise verhalten, wie die übrigen nacharistotelischen Schulen, dass sich ihre Physik in derselben Richtung, nur noch einseitiger, bewegt, wie die stoische Theologie, dass ebenso ihre Ethik der stoischen am nächsten verwandt ist, und nur die Spitze jenes ethischen Dualismus darstellt, der sich seit Zeno entwickelt hat, dass der gleiche Dualismus für die Anthropologie durch den Stoicismus gleichfalls schon vorbereitet war, dass der Neuplatonismus zur Religion ursprünglich keine andere Stellung einnimmt, als die Stoa, dass selbst seine Metaphysik sammt der Lehre von der Anschauung der Gottheit den übrigen nacharistotelischen Systemen weit näher steht, als man beim ersten Anblick glauben könnte. In der neuplatonischen Emanationslehre wiederholt sich nämlich ganz unverkennbar die stoische Lehre von der göttlichen Vernunft, welche das gesammte Weltall mit ihren Theilkräften durch-

dringt, und sie unterscheidet sich von ihr in letzter Beziehung nur durch jene Transcendenz des Göttlichen, aus der auch für den Menschen die Forderung einer ekstatischen Berührung mit der Gottheit hervorgeht; diese Transcendenz selbst aber ist eine Folge von der bisherigen Entwicklung der Wissenschaft, von der skeptischen Leugnung aller objektiven Gewissheit. Der menschliche Geist, hatte die Skepsis gesagt, hat absolut keine Wahrheit in sich. Er hat also, schliesst der Neuplatonismus, die Wahrheit absolut ausser sich, in seiner Beziehung zu dem Göttlichen, das seinem Denken und der durch's Denken erkennbaren Welt jenseitig ist. Ebendesshalb aber ist die Vorstellung von dieser jenseitigen Welt ganz nach subjektiven Gesichtspunkten | entworfen und auf die Bedürfnisse des Subjekts berechnet, und wie die verschiedenen Gebiete des Wirklichen den Theilen des menschlichen Wesens entsprechen, so ist auch das ganze System darauf angelegt, dem Menschen den Weg zur Gemeinschaft mit der Gottheit zu zeigen und zu eröffnen. Es ist also auch hier nicht das Interesse des objektiven Wissens als solches, sondern das des menschlichen Geisteslebens, von dem das System beherrscht wird, und auch der Neuplatonismus liegt noch in der Richtung, welche der nacharistotelischen Philosophie überhaupt eigen ist. Wiewohl ich daher dieser Frage kein übermässiges Gewicht beilegen möchte, ziehe ich es doch vor, die drei Abschnitte, in welche die Geschichte der Philosophie nach Aristoteles zerfällt, in Eine Periode zusammenzufassen, die ihrem äusseren Umfang nach freilich die vorangehenden weit übertrifft.

Ich unterscheide demnach drei Hauptperioden der griechischen Philosophie. Die Philosophie der ersten Periode ist Physik, oder genauer physikalischer Dogmatismus; jenes, weil sie zunächst nur die Naturerscheinungen aus ihren natürlichen Ursachen erklären will, ohne in den Dingen oder den Gründen der Dinge das Geistige vom Körperlichen bestimmt zu unterscheiden; dieses, weil sie unmittelbar auf die Erkenntniss des Gegenständlichen lossteuert, ohne den Begriff, die Möglichkeit und die Bedingungen des Wissens vorher zu untersuchen. In der Sophistik erreicht diese Stellung des Denkens

zur Aussenwelt ihr Ende, die Befähigung des Menschen zur Erkenntniss der Wirklichkeit wird zweifelhaft, das philosophische Interesse wendet sich von der Natur ab, und es zeigt sich das Bedürfniss, auf dem Boden des menschlichen Bewusstseins ein höheres Princip der Wahrheit zu entdecken. Dieser Forderung entspricht Sokrates, indem er die begriffliche Erkenntniss für den alleinigen Weg zum wahren Wissen und zur wahren Tugend erklärt; Plato folgert daraus weiter, dass nur die reinen Begriffe das wahrhaft Wirkliche seien, er begründet dieses Princip im Streit mit der gewöhnlichen Vorstellungsweise dialektisch, und führt es zu einem die Dialektik, die Physik und die Ethik umfassenden System aus; Aristoteles endlich zeigt in den Erscheinungen selbst den Begriff als ihr Wesen und ihre Entelechie auf, führt ihn in der umfassendsten Weise durch alle Gebiete des Wirklichen durch, und stellt zugleich die | Grundsätze des wissenschaftlichen Verfahrens für die Folgezeit fest. An die Stelle der einseitigen Naturphilosophie tritt so in der zweiten Periode eine Begriffsphilosophie, die von Sokrates begründet, durch Aristoteles sich vollendet. Indem aber so der Begriff der Erscheinung gegenübertritt, jenem allein ein volles und wesenhaftes, dieser nur ein unvollkommenes Sein beigelegt wird, so entsteht ein Dualismus, der bei Plato zwar schroffer und unvermittelter erscheint, den aber auch Aristoteles weder im Princip, noch im Resultat zu überwinden im Stande ist; denn auch er beginnt mit dem Gegensatz der Form und des Stoffs und endigt mit dem Gegensatz Gottes und der Welt, des Geistigen und des Sinnlichen. Nur der Geist in seinem Fürsichsein, der auf nichts äusseres gerichtete, in sich selbst befriedigte Geist ist das mangellose und unendliche, das, was ausser ihm ist, kann diese seine innere Vollkommenheit nicht erhöhen, ist für ihn werthlos und gleichgültig. Auch für den menschlichen Geist wird daher die Aufgabe die sein, in sich selbst und in seiner Unabhängigkeit von allem Aeussern seine unbedingte Befriedigung zu suchen. Indem sich das Denken dieser Richtung hingibt, zieht es sich aus dem Objekt auf sich selbst zurück, und die zweite Periode der griechischen Philosophie geht in die dritte über.

Kürzer lässt sich diess auch so darstellen. Der Geist,

können wir sagen, ist sich auf der ersten Stufe des griechischen Denkens unmittelbar in dem natürlichen Objekt gegenwärtig, auf der zweiten unterscheidet er sich von ihm, um im Gedanken des übersinnlichen Objekts eine höhere Wahrheit zu gewinnen, und auf der dritten behauptet er sich im Gegensatz gegen das Objekt, in seiner Subjektivität, als das höchste und unbedingt berechtigte. Weil aber damit der Standpunkt der griechischen Welt verlassen ist, ohne dass doch auf griechischem Boden eine tiefere Vermittlung jenes Gegensatzes möglich wäre, so verliert das Denken durch diese Losreissung vom Gegebenen seinen Inhalt, es geräth in den Widerspruch, die Subjektivität als das letzte und höchste festzuhalten, und ihr doch zugleich das Absolute in unerreichbarer Transcendenz gegenüberzustellen; an diesem Widerspruch erliegt die griechische Philosophie.

Erste Periode.

Die vorsokratische Philosophie.

Einleitung.

Ueber den Charakter und Entwicklungsgang der Philosophie in der ersten Periode.

Man pflegte früher in der vorsokratischen Zeit vier Schulen zu unterscheiden: die jonische, die pythagoreïsche, die eleatische und die sophistische. Den Charakter und das innere Verhältniss dieser Schulen bestimmte man theils nach dem Umfang, theils nach dem Geist ihrer Untersuchungen. In ersterer Beziehung wird als die unterscheidende Eigenthümlichkeit der vorsokratischen Periode die Vereinzelung der drei Zweige bezeichnet, welche später in der griechischen Philosophie verknüpft sind: von den Joniern, sagt man, sei die Physik einseitig ausgebildet worden, von den Pythagoreern die Ethik, von den Eleaten die Dialektik, in der Sophistik sehen wir die Entartung und den Untergang dieser einseitigen, die mittelbare Vorbereitung einer umfassenderen Wissenschaft[1]). Dieser Unterschied wissenschaftlicher Richtungen wird dann weiter mit dem Stammes-

1) Schleiermacher Gesch. d. Phil. S. 18 f. 51 f. Ritter Gesch. d. Phil. I, 189 ff. Brandis Gesch. d. griech.-röm. Phil. I, 42 ff. Fichte's Zeitschr. f. Philos. XIII, (1844) S. 131 ff. Später, in seiner Geschichte der Entwicklungen d. griech. Phil. I, 40 ff., hat Brandis dieses Schema verlassen; er bespricht hier 1) die ältere jonische Physik, mit Einschluss der heraklitischen Lehre; 2) die Eleaten; 3) die Versuche, den Gegensatz zwischen Sein und Werden zu vermitteln (Empedokles, Anaxagoras, Atomistik); 4) die pythagoreische Lehre; 5) die Sophistik.

unterschied des Jonischen | und des Dorischen in Verbindung gebracht[1]); andere[2]) legen den letztern ihrer ganzen Betrachtung der älteren Philosophie zu Grunde, indem sie aus den Eigenthümlichkeiten des jonischen und des dorischen Charakters den philosophischen Gegensatz einer realistischen und einer idealistischen Weltanschauung ableiten. Wie dann hieran die weitere Eintheilung unserer Periode geknüpft wird, ist bereits gezeigt worden.

Indessen ist weder die eine noch die andere von diesen Unterscheidungen so richtig oder so eingreifend, wie hier vorausgesetzt wird. Ob die pythagoreische Lehre einen ethischen, die eleatische einen dialektischen Charakter trägt, ob wenigstens diese Elemente als massgebend für diese Systeme zu betrachten sind, wird später noch untersucht werden, und wir werden uns überzeugen dass auch sie so gut, wie die übrige vorsokratische Philosophie, aus dem naturwissenschaftlichen Interesse entsprungen sind, das Wesen der Dinge und zunächst der Naturerscheinungen zu erforschen. Sagt doch auch Aristoteles ganz allgemein, erst mit Sokrates haben die dialektischen und ethischen Untersuchungen begonnen, und die physikalischen aufgehört[3]). Hermann hat daher ganz Recht mit der Bemerkung: von dem Standpunkt der alten Denker selbst aus lasse

1) Schleiermacher a. a. O. S. 18 f. durch die Bemerkung: „Jonisch sei das Sein der Dinge im Menschen überwiegend, ruhiges Anschauen in der epischen Poësie, dorisch das des Menschen in den Dingen, der Mensch streitend gegen die Dinge, seine Selbständigkeit behauptend, sich selbst als Einheit verkündend in der lyrischen Poësie. Aus jener die Physik bei den Joniern, aus dieser die Ethik bei den Pythagoreern. Wie die Dialektik den beiden realen Zweigen gleich entgegengesetzt sei, so seien auch die Eleaten, um weder Jonier noch Dorier zu sein, beides, das eine der Geburt, das andere der Sprache nach.“ Aehnlich Ritter a. a. O., weniger Brandis S. 47.

2) Ast, Rixner, Braniss, s. o. S. 148. Petersen philol.-histor. Stud. 1 ff. Hermann Plat. I, 141 f. 160; vgl. Böckh Philolaos 39 ff.

3) Part. anim. I, 1. 642 a 24: bei den Früheren finden sich nur vereinzelte Ahnungen der formalen Ursache: *αἴτιον δὲ τοῦ μὴ ἐλθεῖν τοὺς προγενεστέρους ἐπὶ τὸν τρόπον τοῦτον, ὅτι τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ ὁρίσασθαι τὴν οὐσίαν οὐκ ἦν, ἀλλ' ἥψατο μὲν Δημόκριτος πρῶτος, ὡς οὐκ ἀναγκαίου δὲ τῇ φυσικῇ θεωρίᾳ, ἀλλ' ἐκφερόμενος ὑπ' αὐτοῦ τοῦ πράγματος, ἐπὶ Σωκράτους δὲ τοῦτο μὲν ηὐξήθη, τὸ δὲ ζητεῖν τὰ περὶ φύσεως ἔληξε, πρὸς δὲ τὴν χρήσιμον ἀρετὴν καὶ τὴν πολιτικὴν ἀπέκλιναν οἱ φιλοσοφοῦντες.*

sich nicht behaupten, | dass die Dialektik, die Physik und die Ethik gleichzeitig und gleichgültig neben einander in's Dasein getreten wären; der Gegenstand aller philosophischen Versuche sei von Anfang an die Natur, und wenn auch die Forschung beiläufig auf andere Gebiete gerathe, bleibe doch der Masstab, den sie anlege, ursprünglich dem naturwissenschaftlichen entnommen, ihnen fremdartig, wir tragen daher insofern nur unsern Standpunkt in die Geschichte der frühesten philosophischen Systeme herein, wenn wir dem einen derselben einen dialektischen, dem andern einen ethischen, dem dritten einen physiologischen Charakter beilegen, das eine als materialistisch, das andere als formalistisch bezeichnen, während alle im Grunde das gleiche Ziel nur auf verschiedenen Wegen verfolgen[1]). Die gesammte vorsokratische Philosophie ist ihrem Inhalt und Zweck nach Naturphilosophie, und mögen auch da und dort ethische oder dialektische Bestimmungen zum Vorschein kommen, so geschieht diess doch nirgends in solchem Umfang, und kein System unterscheidet sich in dieser Beziehung so durchgreifend von allen andern, dass wir es desshalb dialektisch oder ethisch nennen könnten.

Schon dieses Ergebniss muss uns nun auch gegen die Unterscheidung einer realistischen und einer idealistischen Philosophie misstrauisch machen. Ein wirklicher Idealismus ist nur da, wo das Geistige mit Bewusstsein vom Sinnlichen unterschieden und für das ursprünglichere gegen dieses erklärt wird. In diesem Sinn sind z. B. Plato, Leibniz, Fichte Idealisten. Wo aber diess geschieht, da wird sich immer auch das Bedürfniss herausstellen, das Geistige als solches zum Gegenstand der Untersuchung zu machen, es wird sich die Dialektik, die Psychologie, die Ethik von der Naturphilosophie ablösen. Wenn daher keine dieser Wissenschaften vor Sokrates zu einiger Ausbildung gelangt ist, so beweist diess, dass die bestimmtere Unterscheidung des Geistigen | vom Sinnlichen und die Ableitung des letztern aus dem erstern, dass mithin der philosophische Idealismus überhaupt dieser Zeit noch fremd war. Wirklich sind auch weder die Pythagoreer noch die

1) Gesch. u. Syst. d. Plat. I, 140 f.

Eleaten Idealisten, sie sind es in keinem Fall mehr, als andere, die man der realistischen Seite zuweist. Im Vergleich mit der älteren jonischen Schule zeigt sich allerdings bei ihnen ein Hinausgehen über die sinnliche Erscheinung: während jene das Wesen aller Dinge in einem körperlichen Urstoff gesucht hatte, suchen es die Pythagoreer in der Zahl, die Eleaten in dem Seienden ohne weitere Bestimmung. Allein für's erste gehen die beiden Systeme in dieser Beziehung nicht gleich weit; wenn vielmehr die Pythagoreer der Zahl, als der allgemeinen Form des Sinnlichen, dieselbe Stellung und Bedeutung geben, wie die Eleaten seit Parmenides dem Seienden als solchem, gehen sie in der Abstraktion von den Eigenschaften der sinnlichen Erscheinung lange nicht so weit, wie jene. Es wäre also jedenfalls nicht nur von zwei, sondern von drei philosophischen Richtungen zu sprechen, einer realistischen, einer idealistischen und einer mittleren. Wir haben aber überhaupt nicht das Recht, die italischen Philosophen als Idealisten zu bezeichnen. Denn wiewohl ihr Urwesen nach unsern Begriffen unkörperlicher Art ist, so fehlt ihnen doch die bestimmte Unterscheidung des Geistigen vom Körperlichen. Weder die pythagoreische Zahl noch das eleatische Eins ist eine von der sinnlichen verschiedene, geistige Wesenheit, wie die platonischen Ideen, sondern unmittelbar von den sinnlichen Dingen selbst behaupten sie, dass sie ihrem wahren Wesen nach Zahlen, oder dass sie nur Eine unveränderliche Substanz seien[1]). Die Zahl und das Seiende sind hier die Substanz der Körper selbst, der Stoff, aus dem sie bestehen, und sie werden aus diesem Grunde doch auch wieder sinnlich gefasst: die Zahlen- und die Grössenbestimmungen laufen bei den Pythagoreern durcheinander, die Zahlen werden zu etwas räumlich ausgedehntem, und unter den Eleaten beschreibt selbst Parmenides das Seiende als raumerfüllende Substanz. So wird auch in der weiteren Betrachtung der | Dinge Geistiges und Körperliches nicht auseinandergehalten. Die Pythagoreer erklären die Körper für Zahlen, aber auch die

1) Diess mag immerhin der Sache nach (wie Steinhart einwendet, Hall. Allg. Lit. Zeit. 1845, S. 891) widersprechend sein, daraus folgt nicht, dass es nicht die Meinung der alten Philosophen sein konnte.

Tugend, die Freundschaft, die Seele gelten ihnen für Zahlen oder Zahlenverhältnisse, ja die Seele wird wohl auch geradezu für ein körperliches Ding gehalten[1]). Ebenso sagt Parmenides[2]), die Vernunft des Menschen richte sich nach der Mischung seiner körperlichen Theile, denn der Körper und das Denkende sei Ein und dasselbe; und auch der berühmte Satz von der Einheit des Seins und des Denkens[3]) hat bei ihm nicht den gleichen Sinn, wie in neueren Systemen, er ist nicht, wie Ribbing will[4]), „der Grundsatz des Idealismus", denn er wird nicht daraus abgeleitet, dass alles Sein aus dem Denken stamme, sondern umgekehrt daraus, dass auch das Denken unter den Begriff des Seins falle; idealistisch wäre er aber nur in dem ersteren Falle, in dem andern bleibt er realistisch. So ist es ja auch da, wo Parmenides die Physik an seine Seinslehre anknüpft, nicht der Gegensatz des Geistigen und Körperlichen, sondern der des Lichten und Dunkeln, welcher dem des Seienden und Nichtseienden gleichgesetzt wird. Wenn daher Aristoteles von den Pythagoreern sagt, sie theilen mit den übrigen Naturphilosophen die Voraussetzung, dass die Sinnenwelt alles Wirkliche umfasse[5]), wenn er ihren Unterschied von Plato darin findet, dass sie die Zahlen für die Dinge selbst halten, während jener die Ideen von den Dingen unterscheide[6]), wenn er die pythagoreische Zahl, trotz ihrer Unkörperlichkeit, als ein stoffliches Princip bezeichnet[7]), wenn

1) Aristot. De an. I, 2. 404 a 17. Weiteres S. 412 f. [4].

2) V. 146 ff. s. S. 529 f. [4]. Dass Parm. dieses nur im zweiten Theil seines Gedichts sagt (Steinhart a. a. O. S. 892), beweist nichts gegen mich; wenn ihm der Unterschied des Geistigen und Körperlichen überhaupt deutlich bewusst wäre, würde er sich auch in seiner hypothetischen Erklärung der Erscheinungen nicht so äussern.

3) V. 94 ff. s. S. 514, 4 [4].

4) Genet. Darst. d. platon. Ideenlehre I, 378 vgl. 28 f.

5) Metaph. I, 8. 989 b 29 ff.: Die Pythagoreer haben zwar unsinnliche Principien, nichtsdestoweniger beschränken sie sich ganz und gar auf Naturerklärung, *ὡς ὁμολογοῦντες τοῖς ἄλλοις φυσιολόγοις, ὅτι τό γε ὂν τοῦτ' ἐστὶν ὅσον αἰσθητόν ἐστι καὶ περιείληφεν ὁ καλούμενος οὐρανός.*

6) Metaph. I, 6. 987 b 25 ff.

7) Metaph. I, 5. 909 a 15: *φαίνονται δὴ καὶ οὗτοι τὸν ἀριθμὸν νομίζοντες ἀρχὴν εἶναι καὶ ὡς ὕλην τοῖς οὖσι, καὶ ὡς πάθη τε καὶ ἕξεις.*

er | ebenso den Parmenides mit einem Protagoras, Demokrit und Empedokles unter der gemeinsamen Aussage zusammenfasst, sie haben nur das Sinnliche für ein Wirkliches gehalten [1]), und wenn er eben hieraus die eleatische Ansicht über die Sinnenwelt ableitet [2]), so müssen wir ihm hierin durchaus Recht geben. Auch die italischen Philosophen fragen zunächst nur nach dem Wesen und den Gründen der sinnlichen Erscheinungen; und suchen sie diese nun allerdings in dem, was den Dingen sinnlich nicht wahrnehmbares zu Grunde liegt, so gehen sie damit doch nur über die ältere jonische Physik, aber nicht über die jüngern naturphilosophischen Systeme hinaus. Dass die wahre Beschaffenheit der Dinge nicht mit den Sinnen, sondern nur mit dem Verstand zu erfassen sei, lehrt auch Heraklit, Empedokles, Anaxagoras und die Atomistik. Der Grund des Sinnlichen liegt auch nach ihnen im Unsinnlichen. Selbst Demokrit, dieser ausgeprägte Materialist, hat für die Materie keine andere Bestimmung, als den eleatischen Begriff des Seienden, Heraklit betrachtet als das Bleibende in den Erscheinungen nur das Gesetz und Verhältniss des Ganzen, Anaxagoras vollends ist der erste, welcher den Geist klar und bestimmt vom Stoff unterscheidet, und desshalb von Aristoteles in einer bekannten Stelle weit über alle Früheren erhoben wird [3]). Sollte daher der Gegensatz des Materialismus und Idealismus den Eintheilungsgrund für die ältere Philosophie abgeben, so müsste diese Eintheilung nicht blos mit Braniss auf die Zeit vor Anaxagoras, sondern

Ebd. b 6: *ἐοίκασι δ' ὡς ἐν ὕλης εἴδει τὰ στοιχεῖα τάττειν· ἐκ τούτων γὰρ ὡς ἐνυπαρχόντων συνεστάναι καὶ πεπλάσθαι φασὶ τὴν οὐσίαν.*

1) Metaph. IV, 5. 1010 a 1 (nachdem von den Genannten gesprochen war): *αἴτιον δὲ τῆς δόξης τούτοις, ὅτι περὶ μὲν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν ἐσκόπουν, τὰ δ' ὄντα ὑπέλαβον εἶναι τὰ αἰσθητὰ μόνον.*

2) De coelo III, I. 298 b 21 ff.: *ἐκεῖνοι δὲ [οἱ περὶ Μέλισσόν τε καὶ Παρμενίδην] διὰ τὸ μηδὲν μὲν ἄλλο παρὰ τὴν τῶν αἰσθητῶν οὐσίαν ὑπολαμβάνειν εἶναι, τοιαύτας δέ τινας [sc. ἀκινήτους] νοῆσαι πρῶτοι φύσεις εἴπερ ἔσται τις γνῶσις ἢ φρόνησις, οὕτω μετήνεγκαν ἐπὶ ταῦτα τοὺς ἐκεῖθεν λόγους.*

3) Metaph. I, 3. 984 b 15: *νοῦν δή τις εἰπὼν ἐνεῖναι καθάπερ ἐν τοῖς ζῴοις καὶ ἐν τῇ φύσει τὸν αἴτιον τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης οἷον νήφων ἐφάνη παρ' εἰκῇ λέγοντας τοὺς πρότερον.*

schon auf die vor Heraklit beschränkt | werden; auch hier lässt er sich jedoch streng genommen nicht anwenden, und reicht auch nicht aus, um die mittlere Stellung der Pythagoreer zwischen den Joniern und den Eleaten zu erklären.

Weiter soll diese doppelte Richtung des wissenschaftlichen Denkens dem Gegensatz des Jonischen und des Dorischen entsprechen, und es sollen sich demnach alle Philosophen bis auf Sokrates, oder doch bis auf Anaxagoras, an eine jonische und eine dorische Entwicklungsreihe vertheilen. Diess ist nun allerdings ungleich richtiger, als wenn man mit einigen von den Alten [1]) die ganze griechische Philosophie in eine jonische und eine italische zerfällen wollte. Aber doch lässt sich diese Unterscheidung auch an den älteren Schulen, sofern es sich um die Darstellung ihres inneren Verhältnisses handelt, schwerlich durchführen. Zu den Doriern zählt BRANISS Pherecydes, die Pythagoreer, die Eleaten, und Empedokles. AST fügt auch noch Leucipp und Demokrit bei. Wie jedoch Pherecydes unter die Dorier kommt, lässt sich nicht absehen, und das gleiche gilt von Demokrit, und wahrscheinlich auch von Leucippus. Aber auch der Stifter des Pythagoreismus war seiner Geburt nach ein jonischer Kleinasiate, und lässt sich in seiner Lebensrichtung der Einfluss des dorischen Geistes nicht verkennen, so knüpft doch seine Philosophie an die ältesten Jonier an. Empedokles stammt zwar aus einer dorischen Kolonie, aber die Sprache seiner Gedichte ist die des jonischen Epos. Die eleatische Schule ist von einem Jonier aus Kleinasien gestiftet, sie hat auch ihre weitere Ausbildung in einer jonischen Pflanzstadt erhalten, und in einem ihrer letzten namhaften Sprösslinge, in Melissus, kehrt | sie

1) DIOGENES I, 13 vielleicht nach Klitomachus, da er die von ihm genannten Schulen nur bis auf diesen herabführt. Aehnlich AUGUSTIN Civ. D. VIII, 2, der aristotelische Scholiast, Schol. in Arist. 323 a 36, und der angebliche GALEN (hist. phil. c. 3, Doxogr. S. 598 f.); der letztere unterscheidet dann weiter unter den italischen Philosophen Pythagoreer und Eleaten, und trifft insofern mit der Annahme von drei Schulen, der italischen, jonischen und eleatischen (CLEMENS Strom. I, 300 C), zusammen. Die Uebersicht über die früheren Philosophen, welche ARISTOTELES im ersten Buch der Metaphysik gibt, folgt in der Anordnung dogmatischen Gesichtspunkten und gehört nicht hieher.

auch äusserlich nach Kleinasien zurück[1]). Es bleiben mithin als reine Dorier nur die Pythagoreer mit Ausschluss ihres Stifters, und wenn man will, Empedokles. Nun sagt man freilich, es sei nicht nothwendig, dass die Philosophen jeder Reihe ihr auch durch die Geburt angehören[2]); und von allen Einzelnen ist diess auch nicht zu verlangen; aber wenigstens im ganzen und grossen müsste es der Fall sein, und wenn auch nicht gerade jonische oder dorische Geburt, so müsste doch der einen Seite jonische, der andern dorische Bildung nachzuweisen sein. Statt dessen gehört die volle Hälfte der angeblich dorischen Philosophen nicht blos durch ihre Abstammung auf die jonische Seite, sondern ebendaher hat sie auch ihre Bildung durch die Stammessitte, die bürgerlichen Einrichtungen, und was besonders in's Gewicht fällt, durch die Sprache erhalten. Unter diesen Umständen bleibt den Stammesunterschieden[3]) nur eine sehr untergeordnete Bedeutung, und mögen sie auch auf die Richtung des Denkens mit eingewirkt haben, so lassen sie sich doch durchaus nicht als massgebend für dieselbe betrachten[4]).

1) Ausserdem glaubte PETERSEN philol.-hist. Stud. S. 15 bei den Eleaten auch äolische Beimischung zu entdecken. Dass wir aber zu dieser Vermuthung nicht den mindesten Grund haben, ist schon von HERMANN Zeitschr. f. Alterthumsw. 1834, S. 298 gezeigt worden.

2) BRANISS a. a. O. S. 103.

3) Wie auch RITTER I, 191 f. bemerkt.

4) In der weiteren Verfolgung des Gegensatzes von jonischer und dorischer Philosophie stellt BRANISS a. a. O. Thales mit Pherecydes, Anaximander mit Pythagoras, Anaximenes mit Xenophanes, Heraklit mit Parmenides, Diogenes mit Empedokles zusammen. Schon etwas früher liess PETERSEN (Philol.-hist. Studien 1–40; gegen ihn K. F. HERMANN a. a. O. S. 285 ff.) den Gegensatz des Materialismus und Idealismus sich von Thales bis zu den Sophisten in drei Abschnitten entwickeln, von denen die beiden ersten jedesmal erst ein schrofferes Gegenübertreten, dann eine Annäherung der Gegensätze zeigen sollten. Mit BRANISS geht auch STEINHART (Allgem. Encykl. 2. Sect. XXII, 457 f. Art. „Jonische Schule") vom Gegensatz des Jonischen u. Dorischen aus, der aber doch durch die Anerkennung jonischer Einflüsse bei den Pythagoreern, und noch mehr den Eleaten, wesentlich gemildert wird; und die jonische Philosophie vertheilt er an drei Abschnitte: 1) Thales, Anaximander, Anaximenes; 2) Heraklit, Diogenes, Anaxagoras; 3) Leucipp u. Demokrit. Was ich in den früheren Ausgaben dieses Werkes zur Prüfung dieser schematischen Constructionen bemerkt habe, werde ich

Durch die vorstehenden Erörterungen wird nun eine positive Bestimmung über den Charakter und den Gang der philosophischen Entwicklung während unserer ersten Periode angebahnt sein. Ich habe die Philosophie dieses Zeitraums, vorläufig noch abgesehen von der Sophistik, als Naturphilosophie bezeichnet. Sie ist diess zunächst schon wegen des Gegenstandes, mit dem sie sich beschäftigt. Sie beschränkt sich allerdings nicht ausschliesslich auf die Natur im engeren Sinn, auf das Körperliche und die im Körperlichen bewusstlos wirkenden Kräfte, denn eine solche Beschränkung würde in ihrer Absichtlichkeit selbst schon eine Unterscheidung des Geistigen und Körperlichen voraussetzen, die hier noch fehlt. Aber theils ist sie doch ganz überwiegend den äusseren Erscheinungen zugewendet, theils wird auch das Geistige, sofern sie es berührt, im wesentlichen aus dem gleichen Gesichtspunkt betrachtet, wie das Körperliche, und ebendesshalb kommt es hier noch zu keiner selbständigen Ausbildung der Ethik und der Dialektik. Alles Wirkliche wird noch unter den Begriff der Natur gestellt, es wird als eine gleichartige Masse behandelt, und da sich nun das sinnlich wahrnehmbare der Beobachtung immer zuerst aufdrängt, so ist es ganz natürlich, dass alles aus d e n Gründen abgeleitet wird, welche zur Erklärung des sinnlichen Daseins die geeignetsten zu sein scheinen. Die Naturanschauung ist die Grundlage, von welcher die älteste Philosophie ausgeht, und auch wenn unsinnliche Principien aufgestellt werden, lässt sich doch bemerken, dass das Nachdenken über das sinnlich gegebene, nicht die Beobachtung des geistigen Lebens darauf geführt hat; die pythagoreïsche Zahlenlehre z. B. knüpft sich zunächst an die Wahrnehmung der Regelmässigkeit in den Verhältnissen der Töne, den Abständen und Bewegungen der Himmelskörper u. s. w., die Lehre des Anaxagoras vom weltbildenden Verstand bezieht sich zunächst auf die zweckmässige Einrichtung der Welt, und namentlich auf die Ordnung des Weltgebäudes, und selbst die eleatischen

in der gegenwärtigen unterdrücken dürfen, da sich ihre geschichtliche Undurchführbarkeit aus der ganzen folgenden Darstellung zur Genüge ergibt.

Sätze von der Einheit und Unveränderlichkeit des Seienden sind nicht | dadurch entstanden, dass der sinnlichen Erscheinung das Geistige als eine höhere Wirklichkeit gegenübergestellt, sondern nur dadurch, dass aus dem Sinnlichen selbst alles das, was einen Widerspruch zu enthalten schien, entfernt, der Begriff des Körperlichen oder des Vollen ganz abstrakt gefasst wurde. Es ist also auch hier im allgemeinen die Natur, mit der sich die Philosophie beschäftigt.

Zu diesem seinem Gegenstand steht nun ferner das Denken noch in einer unmittelbaren Beziehung, es betrachtet die materielle Erforschung desselben als seine nächste und einzige Aufgabe, es macht die Kenntniss des Objekts noch nicht abhängig von der Selbsterkenntniss des denkenden Subjekts, von einem bestimmten Bewusstsein über die Natur und die Bedingungen des Wissens, von der Unterscheidung des wissenschaftlichen Erkennens und des unwissenschaftlichen Vorstellens. Diese Unterscheidung kommt allerdings seit Heraklit und Parmenides häufig genug zur Sprache, allein sie erscheint hier nicht als die Grundlage, sondern nur als eine Folge der Untersuchung über die Natur der Dinge: Parmenides leugnet die Zuverlässigkeit der sinnlichen Wahrnehmung, weil sie uns ein getheiltes und veränderliches, Heraklit, weil sie ein beharrliches Sein zeigt; Empedokles, weil sie uns die Verbindung und Trennung der Stoffe als ein Werden und Vergehen erscheinen lässt, Demokrit und Anaxagoras, weil sie die Urbestandtheile der Dinge nicht zu erkennen vermag. Bestimmte Grundsätze über die Natur des Erkennens, die ihnen in ähnlicher Weise als Norm für die objektive Forschung dienten, wie etwa Plato die sokratische Forderung des begrifflichen Wissens, finden sich hier noch nicht. Wiewohl daher durch diese Unterscheidung des sinnlichen und des vernunftmässigen Erkennens der Anstoss zu der späteren Ausbildung der Erkenntnisstheorie gegeben wurde, so hat sie selbst doch noch nicht diese Bedeutung; die vorsokratische Naturphilosophie ist ihrer Form nach Dogmatismus, das | Denken richtet sich hier im guten Glauben an seine Wahrheit unmittelbar auf das Objekt, und erst aus der objektiven Weltansicht selbst gehen

die Sätze über die Natur des Wissens hervor, welche der späteren Begriffsphilosophie vorarbeiten.

Sieht man endlich auf die philosophischen Resultate, so ist schon oben gezeigt worden, wie wenig die vorsokratischen Systeme zwischen dem Geistigen und dem Körperlichen bestimmt zu unterscheiden wissen. Die alten jonischen Physiker leiten alles aus dem Stoff ab, den sie sich durch eigene Kraft bewegt und belebt denken. Die Pythagoreer setzen statt des Stoffes die Zahl, die Eleaten das Seiende als unveränderliche Einheit; aber wir haben bereits bemerkt, dass weder diese noch jene die unkörperlichen Gründe ihrem Wesen nach von der körperlichen Erscheinung unterscheiden, dass daher die unkörperlichen Principien selbst wieder stofflich gefasst werden, und dass ebenso im Menschen Seele und Leib, ethisches und physisches, unter die gleichen Gesichtspunkte gestellt werden. Noch auffallender ist diese Vermischung bei Heraklit, wenn er den Urstoff mit der bewegenden Kraft und dem Weltgesetz in der Anschauung des ewiglebenden Feuers unmittelbar zusammenfasst. Die Atomistik ist von Hause aus auf eine streng materialistische Naturerklärung angelegt, sie kennt daher weder im Menschen noch ausser demselben etwas unkörperliches; aber auch Empedokles kann die bewegenden Kräfte unmöglich rein geistig gefasst haben, denn er behandelt sie ganz wie die körperlichen Elemente, mit denen sie in den Dingen vermischt sind; ebenso fliesst ihm auch im Menschen das Geistige mit dem Leiblichen zusammen, das Blut ist die Denkkraft. Erst Anaxagoras erklärt mit Bestimmtheit, der Geist sei mit nichts stofflichem vermischt; aber theils ist hiemit auch die Grenze der älteren Naturphilosophie erreicht, theils wirkt der weltbildende Geist hier doch nur als Naturkraft, wie er denn auch selbst noch in halb sinnlicher Form, wie ein feiner Stoff, geschildert wird. Auch dieses Beispiel kann daher unser obiges Urtheil über die vorsokratische Philosophie, sofern es sich hiebei um ihre Gesammtrichtung handelt, nicht umstossen.

Alle diese Züge lassen uns die unterscheidende Eigenthümlichkeit der ersten Periode in einem Uebergewicht der Naturanschauung | über die Selbstbetrachtung, in einer Hin-

gebung des Denkens an die Aussenwelt erkennen, die ihm nicht erlaubt, einen andern Gegenstand, als die Natur, mit selbständigem Interesse zu verfolgen, das Geistige vom Körperlichen scharf und grundsätzlich zu unterscheiden, die Form und die Gesetze des wissenschaftlichen Verfahrens für sich zu untersuchen. Von den äusseren Eindrücken überwältigt, fühlt sich der Mensch erst als Theil der Natur, er kennt daher auch für sein Denken keine höhere Aufgabe, als die Erforschung der Natur, er wendet sich dieser Aufgabe unbefangen und unmittelbar zu, ohne sich vorher bei der Untersuchung über die subjektiven Bedingungen des Wissens aufzuhalten, und wenn er auch durch seine Naturforschung selbst über die sinnliche Erscheinung als solche hinausgeführt wird, so geht er darum doch nicht über die Natur als Ganzes hinaus und nicht zu einem idealen Sein fort, das seinen Bestand und seine Bedeutung in sich selbst hätte; hinter den sinnlichen Erscheinungen werden wohl Kräfte und Substanzen gesucht, welche nicht mit den Sinnen wahrzunehmen sind, aber die Wirkung jener Kräfte sind eben nur die Naturdinge, die unsinnlichen Wesenheiten sind die Substanz des Sinnlichen selbst und sonst nichts, eine geistige Welt neben der Körperwelt ist noch nicht gefunden.

Inwiefern diese Bestimmung auch auf die Sophistik passe, ist schon früher untersucht worden. Das Interesse der Naturforschung und der Glaube an die Wahrheit unserer Vorstellungen hört hier allerdings auf, aber ein neuer Weg zum Wissen und eine höhere Wirklichkeit fehlt fortwährend, und weit entfernt, der Natur das Reich des Geistes entgegenzustellen, behandeln die Sophisten auch den Menschen nur als sinnliches Wesen. Wiewohl sich daher in der Sophistik die vorsokratische Naturphilosophie auflöst, so kennt sie doch so wenig, wie diese, etwas höheres, als die Natur, sie hat mit ihr das gleiche Material, und jene Auflösung selbst vollbringt sich nicht dadurch, dass der bisherigen eine andere Gestalt der Wissenschaft entgegengestellt, sondern nur dadurch, dass die vorhandenen Elemente, insbesondere die eleatische und die heraklitische Lehre, benützt werden, um das wissenschaft-

liche Bewusstsein in's Schwanken zu bringen, und den Glauben an die Möglichkeit des Wissens zu zerstören. |

Durch dieses Ergebniss sind wir nun genöthigt, die drei ältesten philosophischen Schulen, die jonische, die pythagoreische und die eleatische, näher zusammenzurücken, als diess früher gewöhnlich war. Diese drei Schulen stehen sich nicht blos der Zeit nach am nächsten, sondern sie hängen, wie wir finden werden, aller Wahrscheinlichkeit nach auch von Hause aus zusammen, indem sowohl Pythagoras als Xenophanes unter Anaximander's Einfluss standen. Und auch in ihrer wissenschaftlichen Eigenthümlichkeit sind sie sich näher verwandt, als man beim ersten Anblick glauben sollte. Während sie nämlich mit der ganzen älteren Philosophie in der Richtung auf Naturerklärung übereinkommen, so bestimmt sich diese Richtung hier näher dahin, dass zunächst nur nach dem substantiellen Grund der Dinge, oder nach demjenigen gefragt wird, was die Dinge ihrem eigentlichen Wesen nach sind, und woraus sie bestehen, dass dagegen die Aufgabe noch nicht ausdrücklich in's Auge gefasst wird, das Werden und Vergehen, die Bewegung und die Vielheit der Erscheinungen zu erklären. Thales lässt alles aus dem Wasser, Anaximander aus dem unendlichen Stoff, Anaximenes aus der Luft entstanden sein und bestehen, die Pythagoreer sagen: alles ist Zahl, die Eleaten: alles ist das Eine unveränderliche Wesen. Nun haben allerdings nur die letzteren, und auch sie erst seit Parmenides, die Bewegung und das Werden geleugnet, wogegen die Jonier und die Pythagoreer die Entstehung der Welt eingehend beschreiben. Aber weder die einen noch die andern haben die Frage nach der Möglichkeit des Werdens und des getheilten Seins in dieser Allgemeinheit aufgeworfen, und bei der Aufstellung ihrer Principien durch besondere Bestimmungen berücksichtigt. Die Jonier erzählen uns, dass sich der Urstoff verändert, dass sich aus der Einen ursprünglichen Materie entgegengesetztes ausgeschieden und in verschiedenen Verhältnissen zu einer Welt vereinigt habe, die Pythagoreer erzählen, dass aus den Zahlen die Grössen, aus den Grössen die Körper hervorgiengen; aber worin dieser Hervorgang begründet war, wie es kam, dass der Stoff sich verwandelte und bewegte, dass die Zahlen an-

deres erzeugten, diess wissenschaftlich zu erklären machen sie keinen Versuch. Was sie anstreben, ist weit weniger die Erklärung der Erscheinungen aus den gemeinsamen Urgründen, als die Zurückführung derselben auf die Urgründe, ihr wissenschaftliches Interesse ist mehr dem identischen Wesen der Dinge, der Substanz, aus der alles besteht, als dem Mannigfaltigen der | Erscheinung und den Gründen dieser Mannigfaltigkeit zugewendet. Wenn daher die Eleaten das Werden und die Vielheit ganz leugneten, so nahmen sie damit nur eine unbewiesene Voraussetzung ihrer Vorgänger in Anspruch, und wenn sie alles Wirkliche als eine Einheit auffassten, welche die Vielheit schlechthin ausschliesst, so vollendete sich damit nur die Richtung, der auch schon die zwei älteren Schulen gefolgt waren. Erst Heraklit ist es, der in der Bewegung, Veränderung und Besonderung die Grundeigenschaft des Urwesens sieht, und erst durch die Polemik des Parmenides wurde die Philosophie zu eingehenderen Untersuchungen über die Möglichkeit des Werdens veranlasst[1]). Mit Heraklit nimmt daher die philosophische Entwicklung eine neue Wendung, die drei älteren Systeme dagegen liegen in derselben Reihe, sofern sie alle mit der Anschauung der Substanz, aus welcher die Dinge bestehen, sich begnügen, ohne den Grund der Vielheit und der Veränderung als solchen ausdrücklich zu untersuchen; und wenn diese Substanz von den Joniern in einem körperlichen Stoff, von den Pythagoreern in der Zahl, von den Eleaten in dem Seienden als solchem gesucht, wenn sie von den ersten sinnlich, von den zweiten mathematisch, von den dritten metaphysisch gefasst wird, so sehen wir hierin nur die stufenweise Entwicklung derselben Richtung im Fortgang vom konkreteren zum abstrakteren, denn die Zahl und die mathematische Form

1) Man könnte insofern geneigt sein, den zweiten Abschnitt unserer Periode mit Heraklit und Parmenides zu beginnen, wie diess jetzt Windelband Gesch. d. alt. Phil. 28 f. thut, indem er Xenophanes als das Zwischenglied zwischen ihnen und den älteren Joniern behandelt. Da aber dieser zu Parmenides doch in einem wesentlich andern Verhältniss steht als zu Heraklit, kann ich nicht glauben, dass diese Gruppirung dem geschichtlichen Verhältniss der genannten drei Philosophen entspricht.

ist ein mittleres zwischen dem Sinnlichen und dem reinen Gedanken, und wird als das eigentliche Bindeglied beider auch noch später, namentlich von Plato, betrachtet.

Der Wendepunkt, den ich hier in der Entwicklung der vorsokratischen Philosophie annehme, ist in Betreff der jonischen | Schulen auch schon anderen aufgefallen. Aus diesem Grunde unterschied zuerst Schleiermacher[1]) zwei Perioden der jonischen Philosophie, von welchen die zweite mit Heraklit anfängt; ja er rückt diesen den älteren Joniern ferner, als ich es wagen würde, wenn er glaubt, er habe vielleicht wenig von ihnen genommen. Von Heraklit bekennt auch Ritter[2]), er unterscheide sich von den älteren Joniern in mancher Rücksicht, seine Ansicht von der allgemeinen Naturkraft lasse ihn ganz aus der Reihe derselben heraustreten; und in noch engerem Anschluss an Schleiermacher sagt Brandis[3]), mit Heraklit beginne eine neue Entwicklungsperiode der jonischen Physiologie, welcher ausser ihm selber Empedokles, Anaxagoras, Leucipp und Demokrit, Diogenes und Archelaos angehören; alle diese Männer unterscheiden sich nämlich von den früheren durch wissenschaftlichere Versuche, aus dem Urgrunde die Mannigfaltigkeit der Einzeldinge abzuleiten, durch deutlicher bestimmte Anerkennung oder Aufhebung des Unterschieds von Geist und Stoff, sowie einer weltbildenden Gottheit, und sie alle seien bestrebt, die Realität der Einzeldinge und ihrer Veränderungen gegen die Alleinheitslehre der Eleaten zu sichern. Diess ist auch grösstentheils richtig; nur genügt es nicht, desshalb zwei Klassen von *jonischen* Physiologen zu unterscheiden, sondern dieser Unterschied greift tiefer in das Ganze der vorsokratischen Philosophie ein. Weder Empedokles, noch Anaxagoras, noch die Atomisten lassen sich aus der Entwicklung der jonischen Physiologie als solcher begreifen, und sie stehen zu der eleatischen Lehre auch nicht blos in dem negativen Verhältniss, dass sie die | Bestreitung des Werdens und der

1) Gesch. d. Phil. (Vorl. v. J. 1812) S. 33.
2) Gesch. d. Phil. I, 242. 248. Jon. Philos. 65.
3) Gr.-röm. Phil. I, 149.

Vielheit abwehren, sondern sie haben auch positiv nicht wenig von den Eleaten gelernt; sie alle erkennen den wichtigen Grundsatz des parmenideischen Systems an, dass es kein Werden oder Vergehen im strengen Sinn gebe, sie alle erklären desshalb die Erscheinungen aus der Zusammensetzung und Trennung der Stoffe, und sie entlehnen theilweise den Begriff des Seienden geradezu von Parmenides, dessen Schüler Leucippus und Empedokles genannt werden. Sie können daher der eleatischen Schule nicht voran-, sondern nur nachgestellt werden. Von Heraklit allerdings ist es weniger sicher, ob und wie weit er die Anfänge der eleatischen Philosophie schon berücksichtigte, aber der Sache nach stellt er sich nicht blos zu ihr in den entschiedensten Gegensatz, sondern er eröffnet überhaupt eine neue, von der bisherigen abweichende Richtung; denn indem er jeden festen Bestand der Dinge leugnet, und das Gesetz ihrer Veränderung als das einzige Bleibende in ihnen anerkennt, so erklärt er ebendamit die bisherige Wissenschaft, welche zunächst nach dem Stoff und der Substanz gefragt hatte, für verfehlt, und die Erforschung der Ursachen und Gesetze, durch welche das Werden und die Veränderung bestimmt ist, für die wichtigste Aufgabe der Philosophie. Wird daher auch die Frage nach dem Wesen und Stoff der Dinge von Heraklit und seinen Nachfolgern so wenig übergangen, als umgekehrt die Beschreibung der Weltentstehung von den Joniern und Pythagoreern, so stehen doch beide Elemente bei beiden in einem verschiedenen Verhältniss: für die einen ist die Grundfrage die nach der Substanz der Dinge, und die Vorstellungen über ihre Entstehung sind von der Beantwortung dieser Frage abhängig, bei den anderen ist die Grundfrage die nach den Gründen des Werdens und der Veränderung, und die Vorstellung von der ursprünglichen Beschaffenheit des Seienden richtet sich nach den Bestimmungen, die dem Philosophen zur Erklärung des Werdens und der Veränderung nothwendig zu sein scheinen. Die Jonier lassen die Dinge durch Verdünnung und Verdichtung eines Urstoffs entstehen, weil diess zu ihrer Vorstellung vom Urstoff am besten passte, die Pythagoreer durch mathematische Construction, weil sie alles auf die Zahl zurückführen, die

Eleaten leugnen das Werden und die Bewegung, weil sie das Wesen der Dinge nur im Seienden finden; umgekehrt | setzt Heraklit das Feuer als Urstoff, weil er sich nur durch diese Annahme den Fluss aller Dinge zu erklären weiss, Empedokles setzt die vier Elemente und die zwei bewegenden Kräfte, Leucipp und Demokrit setzen die Atome und das Leere voraus, weil ihnen die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen eine Mehrheit der ursprünglichen Stoffe, die Veränderung in denselben eine bewegende Ursache zu fordern scheint, und ähnliche Erwägungen sind es, die bei Anaxagoras die Lehre von den Homöomerieen und dem Weltverstand hervorrufen. Beide Theile reden vom Sein und vom Werden, aber bei den einen erscheinen die Bestimmungen über das Werden nur als eine Folge ihrer Ansicht über das Sein, bei den andern die Bestimmungen über das Sein nur als eine Voraussetzung für ihre Ansicht über das Werden. Wenn wir daher die drei ältesten Schulen einem ersten, Heraklit und die übrigen Physiker des fünften Jahrhunderts einem zweiten Abschnitt der vorsokratischen Philosophie zuweisen, so stimmt diess nicht blos mit der Zeitfolge, sondern auch mit dem inneren Verhältniss dieser Philosophen überein.

Näher nimmt die philosophische Entwicklung in diesem Abschnitt folgenden Verlauf. Zuerst spricht Heraklit das Gesetz des Werdens ganz unbedingt als allgemeines Weltgesetz aus, dessen Grund er in der ursprünglichen Beschaffenheit des Stoffes sucht. Der Begriff des Werdens wird sofort von Empedokles und den Atomisten genauer untersucht, das Entstehen wird auf die Verbindung, das Vergehen auf die Trennung der Stoffe zurückgeführt, es wird in Folge dessen eine Mehrheit ungewordener Stoffe angenommen, deren Bewegung durch ein zweites, von ihnen verschiedenes Princip bedingt sein soll; während aber Empedokles die Urstoffe qualitativ verschieden setzt, und die bewegende Kraft in den mythischen Gestalten der Freundschaft und Feindschaft daneben stellt, kennt die Atomistik nur einen mathematischen Unterschied der ursprünglichen Körper, und ebenso sucht sie die Bewegung derselben rein mechanisch, aus der Wirkung der Schwere im leeren Raum zu erklären, der den Atomikern eben dess-

halb so unentbehrlich ist, weil ohne ihn, wie sie glauben, keine Vielheit und keine Veränderung möglich wäre. Diese mechanische Naturerklärung findet Anaxagoras unzureichend, er setzt daher dem Stoffe den Geist als bewegende Ursache | zur Seite, und indem er nun beide unterscheidet, wie das Zusammengesetzte und das Einfache, bestimmt er den Urstoff als eine Mischung aller besonderen Stoffe, in der aber diese als qualitativ bestimmte enthalten sein sollen. Heraklit erklärt diese Erscheinungen dynamisch aus der qualitativen Veränderung Eines Urstoffs, der seiner Natur nach in beständiger Umwandlung begriffen ist, Empedokles und die atomistischen Philosophen erklären dieselben mechanisch, aus der Verbindung und Trennung verschiedener Urstoffe, Anaxagoras endlich überzeugt sich, dass sie überhaupt nicht aus dem blossen Stoff, sondern nur aus der Wirkung des Geistes auf den Stoff zu erklären seien. Hiemit ist nun der Sache nach auf die rein physikalische Naturerklärung verzichtet, es ist durch die Unterscheidung des Geistes vom Stoff und durch die höhere Stellung, die er gegen den Stoff einnimmt, eine Umgestaltung der gesammten Wissenschaft auf Grund dieser Ueberzeugung gefordert. Da aber die Fähigkeit dazu dem Denken vorerst noch fehlt, so ist das nächste nur dieses, dass die Philosophie an ihrem Beruf überhaupt irre wird, am objektiven Wissen verzweifelt, und sich als formales Bildungsmittel in den Dienst der empirischen, kein allgemein gültiges Gesetz anerkennenden Subjektivität stellt. Diess geschieht im dritten Abschnitt der vorsokratischen Philosophie durch die Sophistik[1]). |

1) Mit der oben angenommenen Reihenfolge der vorsokratischen Schulen stimmen TENNEMANN und FRIES wohl nur aus chronologischen Gründen überein; auf tiefergehende Bemerkungen über das innere Verhältniss der Systeme stützt sie sich bei HEGEL, der aber die zwei Hauptrichtungen der älteren Physik nicht ausdrücklich unterscheidet, und die Sophistik, wie bemerkt, von den andern vorsokratischen Lehren abtrennt; ebenso bei BRANISS, dessen allgemeine Voraussetzung ich jedoch gleichfalls bestreiten musste. Unter den Jüngeren hat sich NOACK und früher auch SCHWEGLER an meine Darstellung angeschlossen; HAYM dagegen (Allgem. Encykl. Sect. III, B. XXIV, S. 25 ff.), im übrigen mit mir einverstanden, stellt Heraklit den Eleaten voran. In seiner Gesch. d. griech. Phil. 12 f. bespricht SCHWEGLER 1) die Jonier, 2) die Pythagoreer, 3) die Eleaten, 4) als Uebergang zur

Erster Abschnitt.

Die älteren Jonier, die Pythagoreer und die Eleaten.

I. Die ältere jonische Physik[1]).

1. Thales[2]).

Für den Stifter der jonischen Naturphilosophie wird Thales gehalten, ein Bürger von Milet, Zeitgenosse des Solon und

zweiten Periode die Sophistik, indem er dann wieder unter den Joniern die älteren und jüngeren nach dem gleichen Gesichtspunkt, der S. 174 f. geltend gemacht wurde, unterscheidet, und jenen Thales, Anaximander, Anaximenes, diesen Heraklit, Empedokles, Anaxagoras, Demokrit zutheilt. Ebenso glaubt Ribbing platon. Ideenl. I, 6 ff., da Heraklit, Empedokles, die Atomiker und Anaxagoras principiell tiefer stehen, als die Pythagoreer und Eleaten, müssen sie ihnen ebenso, wie die älteren Jonier, vorangestellt werden. Ueberweg behandelt in vier Abschnitten 1) die älteren Jonier, mit Einschluss Heraklit's, 2) die Pythagoreer, 3) die Eleaten, 4) Empedokles, Anaxagoras und die Atomistiker; die Sophisten aber weist er der zweiten Periode zu, in welcher sie (um diess gleich hier zu bemerken) den ersten, Sokrates und seine Nachfolger bis auf Aristoteles den zweiten, der Stoicismus, Epikureismus und Skepticismus den dritten Abschnitt ausfüllen. Windelband a. a. O. bespricht: 1) die drei milesischen Philosophen; 2) Heraklit und die Eleaten; 3) Empedokles, Anaxagoras, Leucippus, die Pythagoreer; 4) die griechische Aufklärung (s. o. S. 152, 1); 5) Demokrit und Plato. Auf eine nähere Prüfung dieser Abweichungen kann ich hier nicht eintreten; ebenso wird sich aus dem Verlauf dieser Darstellung ergeben, was ich sowohl in chronologischer als in sachlicher Beziehung gegen die Ansicht Strümpell's (Gesch. d. theoret. Philosophie der Griechen. 1854. S. 17 f.) einzuwenden habe, welcher den Verlauf der vorsokratischen Philosophie in folgender Weise darstellt: Zuerst kommen die älteren jonischen Physiologen, von der Betrachtung des Wechsels in der Natur ausgehend, in Heraklit zum Begriff des ursprünglichen Werdens. Dieser Lehre stellen die Eleaten ein System entgegen, welches das Werden ganz leugnet, während gleichzeitig die jüngeren Physiker, einerseits Diogenes, Leucipp und Demokrit, andererseits Empedokles und Anaxagoras, dasselbe auf blosse Bewegung zurückführen. Eine Vermittlung des Gegensatzes zwischen Werden und Sein, Meinung und Erkenntniss, versuchen die Pythagoreer, eine dialektische Auflösung desselben ist die Sophistik. Hier mag es genügen, Heraklit, die Eleaten, Diogenes, und ganz besonders die Pythagoreer als diejenigen zu bezeichnen, deren Stellung mir bei dieser Auffassung mehr oder weniger verkannt zu sein scheint.

1) Ritter Gesch. d. jonischen Philosophie 1821. Steinhart Jonische Schule, Allg. Encykl. v. Ersch. u. Gruber, Sect. II, Bd. XXII, 457—490.

2) Decker De Thalete Milesio. Halle 1865. Aeltere Monographieen bei Ueberweg Grundr. d. Gesch. d. Phil. I, § 12.

Krösus [1]), dessen Vorfahren angeblich aus Phönicien, | wahr-

1) Dass Thales diess war, steht ausser Zweifel; genauer lässt sich jedoch die Chronologie seines Lebens (über welche Diels über Apollodor's Chronika Rhein. Mus. XXXI, 1, 15 f. zu vergleichen ist) nicht bestimmen. Nach Diog. I, 37 setzte Apollodor seine Geburt Ol. 35, 1 (640/39 v. Chr.); ebenso Euseb. Chron. arm. zu Ol. 35, 2 und Hieron. Chron. Ol. 35, 2; Cyrill c.. Jul. 12 C Ol. 35. Allein diese Angabe ruht wohl nur auf einer annähernden Schätzung, für welche man von der Sonnenfinsterniss ausgegangen zu sein scheint, welche Thales vorausgesagt haben soll (s. u. 183, 2). Diese wird nämlich nicht, wie man früher annahm, für die des Jahres 610 v. Chr., sondern mit Airy (On the eclipses of Agathocles, Thales and Xerxes, Philosophical Transactions Bd. 143, S. 179 ff.), Zech (Astronomische Untersuchungen der wichtigeren Finsternisse u. s. w. 1853, S. 57 vgl. Ueberweg a. a. O.), Hansen (Abh. d. K. sächs. Gesellsch. d. Wissensch. Bd. XI — Math.-phys. Kl. Bd. VII — S. 379), Martin (Revue archéol. nouv. sér. Bd. IX. 1864. S. 184) u. a. für diejenige zu halten sein, welche den 28sten (oder nach gregorianischem Kalender 22sten) Mai 585 v. Chr. stattfand. Plin. H. nat. II, 12, 53 setzt sie Ol. 48, 4 (584/5), 170 a. u. c., Eudemus b. Clemens Strom. I, 302 A um Ol. 50 (580—576), Eusebius in der Chronik Ol. 49, 3 582/1; sie denken mithin gleichfalls an diese zweite, bei Plinius am genauesten berechnete, Finsterniss. Um die gleiche Zeit (unter dem Archon Damasias, 586 v. Chr.) lässt Demetrius Phaler. b. Diog. I, 22 Thales und die andern sieben Weisen diesen Namen erhalten. Nun verlegt Herodot freilich I, 74 die Schlacht zwischen den Medern und Lydern, während welcher die von Thales vorhergesagte Sonnenfinsterniss eintrat, in die Zeit des Cyaxares, der ihm zufolge schon 595 starb (I, 130). Da aber diese Schlacht im sechsten Jahre eines Krieges stattfand, welcher während der 28jährigen Herrschaft der Scythen über die Meder (I, 106) von diesen unmöglich (wie Tannery glaubt, pour l'histoire de la sci. hell. 47 f.) geführt werden konnte, so kann sie nicht in das Jahr 610 fallen, in dem die Meder den Scythen noch unterthan waren; und wenn Thales wirklich eine Sonnenfinsterniss vorhersagte, könnte er diess doch keinesfalls schon 610 gethan haben. Herodot's Angaben müssen daher theilweise falsch sein und beweisen nichts gegen die Annahme, dass es die Sonnenfinsterniss von 585 war, welche Thales vorhergesagt haben sollte. — Nach Apollodor bei Diog. I, 38 wäre Thales 78 Jahre alt geworden (Decker's Vorschlag S. 18 f., dafür 95 zu setzen, leuchtet mir nicht ein); nach Sosikrates (ebd.) 90, nach Ps.-Lucian (Macrob. 18) 100, nach Syncell. S. 213 C mehr als 100. Sein Tod wird bei Diog. a. a. O. Ol. 58 gesetzt; ebenso von Euseb., Hieron. und Cyrill. a. d. a. O.; dann muss aber, wie Diels zeigt, und auch durch Porphyr bei Abulfaradsch S. 33 ed. Pococke bestätigt, seine Geburt von Apollodor nicht Ol. 35, 1, sondern Ol. 39, 1 (624 v. Chr., 40 Jahre vor der Sonnenfinsterniss) angesetzt worden sein, und die abweichenden Angaben auf einer alten Textverderbniss in der Quelle des Diogenes beruhen. Ueber die Todesart und das Grab des Thales finden sich unzuverlässige Angaben b. Diog. I, 39. II, 4. Plut. Sol. 12. Epigramme auf ihn Anthol. VII, 83 f.

scheinlicher jedoch aus Böotien in ihre spätere Heimath eingewandert waren [1]). Für das Ansehen, dessen dieser Mann sich unter seinen Mitbürgern erfreute, bürgt schon seine Stellung an der Spitze der sieben Weisen [2]); während aber dieser Zug zunächst nur auf jene praktische Tüchtigkeit und Lebens-

Diog. 34. Dass er von einzelnen zugleich für den Schüler des Onomakritus und den Lehrer des Lykurg und Zaleukus ausgegeben wurde, (Arist. Polit. II, 12. 1274 a 25), ist für die Leichtfertigkeit solcher Combinationen bezeichnend; nach Arist. b. Diog. II, 46 (wenn diese Angabe noch von ihm herrührt) hätte Pherecydes ungünstig über Thales geurtheilt.

1) Herodot I, 170 sagt von ihm: Θάλεω ἀνδρὸς Μιλησίου, τὸ ἀνέκαθεν γένος ἐόντος Φοίνικος, Clemens Strom. I, 302 C nennt ihn einfach Φοῖνιξ τὸ γένος, und nach Diog. I, 22 (wo jedoch Röper Philol. XXX, 563 ἐπολιτεύθησαν und ἦλθον vorschlägt) scheint er von irgend einer Seite für einen in Milet eingewanderten Phönicier ausgegeben worden zu sein. Diese Angabe beruht aber ohne Zweifel nur darauf, dass seine Vorfahren zu den böotischen Kadmeern gehörten, welche den kleinasiatischen Joniern beigemischt waren (Herodot I, 146. Strabo XIV, 1, 3. 12. S. 633. 636. Pausan. VII, 2, 7; nach dem letzteren hatte namentlich Priene einen starken Zuzug von thebanischen Kadmeern erhalten, so dass für diese Stadt sogar der Name Kadme vorkam; Καδμῖοι nennt auch Hellanikus b. Hesych. u. d. W. die Bewohner Priene's). Denn Diog. I, 22 sagt: ἦν τοίνυν ὁ Θαλῆς, ὡς μὲν Ἡρόδοτος καὶ Δοῦρις καὶ Δημόκριτός φησι, πατρὸς μὲν Ἐξαμίου, μητρὸς δὲ Κλεοβουλίνης, ἐκ τῶν Θηλιδῶν (oder Θηλυδ.) οἵ εἰσι Φοίνικες, εὐγενέστατοι τῶν ἀπὸ Κάδμου καὶ Ἀγήνορος, er erklärt also das Φοῖνιξ durch „Nachkomme des Kadmus", und er folgt hiebei entweder Duris, oder schon Demokrit, also jedenfalls einer sehr achtbaren Quelle. Auch Herodot jedoch deutet mit dem ἀνέκαθεν an, dass nicht Thales selbst, sondern nur seine entfernteren Vorfahren, Phönicier gewesen seien. Ist aber Thales nur in diesem Sinn Φοῖνιξ, so gehört er, selbst wenn die Sage von der Einwanderung des Kadmus eine geschichtliche Grundlage haben sollte, doch seinerseits nur der griechischen, nicht der phönicischen Nationalität an, und auch wenn der Name seines Vaters phönicischen Ursprunges wäre, könnte er doch so gut, wie der des Kadmus, seit Jahrhunderten in Griechenland eingebürgert gewesen sein. Indessen zeigt Diels (Archiv f. G. d. Ph. II, 165 ff.) gegen Schuster (Acta soc. philol. Lips. IV, 328 f.), dass jener Name nicht phönicisch ist, sondern karisch. Der der Mutter ist ohnediess rein griechisch.

2) Vgl. S. 110 f. Timon b. Diog. I, 34. Cic. Legg. II, 11, 26. Acad. II, 37, 118. Bei Aristoph. Wolken 180. Vögel 1009. Plaut. Rud. IV, 3, 64. Bacch. I, 2, 14. Capt. II, 2, 124 steht Thales sprüchwörtlich für einen grossen Weisen. Angebliche Aussprüche desselben b. Diog. I, 35 ff. Stob. Floril. III, 79, 5 u. ö. (s. d. Index). Plut. s. sap. conv. c. 9 u. ö.

klugheit führen würde, von der auch sonst Beweise erzählt werden [1]), hören wir zugleich auch, er habe sich durch mathematische und astronomische Kenntnisse ausgezeichnet [2]), er sei es ge-

1) Nach HERODOT I, 170 rieth er den Joniern vor ihrer Unterwerfung durch die Perser, sich zur Abwehr derselben zu einem Bundesstaat mit einheitlicher Centralregierung zu vereinigen; und nach DIOG. 25 war er es, welcher die Milesier abhielt, sich durch Anschluss an Krösus die gefährliche Feindschaft des Cyrus zuzuziehen. Damit verträgt sich aber nicht, und es lautet auch an sich nicht eben glaubwürdig, dass er, nach der Sage bei HEROD. I, 75, den Krösus auf seinem Zuge gegen Cyrus begleitet, und ihm durch Anlegung eines Kanals die Ueberschreitung des Halys möglich gemacht habe. Noch unglaublicher ist es, dass Thales, der erste unter den sieben Weisen, jener unpraktische Grübler gewesen sei, als der er in einer bekannten Anekdote (PLATO Theät. 174 A. DIOG. 34 vgl. ARIST. Eth. N. VI, 7. 1141 b 3 u. a.) verspottet wird; mit dem Geschichtchen von den Oelpressen freilich (ARIST. Polit. I, 11. 1259 a 6. HIERON. b. DIOG. I, 26. CIC. Divin. I, 49, 111), das diese Meinung widerlegen soll, steht es um nichts besser; um der Anekdote b. PLUT. sol. anim. c. 16, S. 971 nicht zu erwähnen. Auch die Behauptung (KLYTUS b. DIOG. 25), *μονήρη αὐτὸν γεγονέναι καὶ ἰδιαστήν*, kann in dieser Allgemeinheit nicht richtig sein, und auf die Anekdoten über seine Ehelosigkeit b. PLUT. qu. conv. III, 6, 3, 3. Sol. 6. 7. DIOG. 26. STOB. Floril. 68, 29. 34 ist gleichfalls nicht viel zu geben.

2) Thales ist einer von den gefeiertsten unter den alten Mathematikern und Astronomen, und schon Xenophanes hatte seiner in dieser Beziehung rühmend gedacht. Vgl. DIOG. I, 23: *δοκεῖ δὲ κατά τινας πρῶτος ἀστρολογῆσαι καὶ ἡλιακὰς ἐκλείψεις καὶ τροπὰς προειπεῖν, ὥς φησιν Εὔδημος ἐν τῇ περὶ τῶν ἀστρολογουμένων ἱστορίᾳ· ὅθεν αὐτὸν καὶ Ξενοφάνης καὶ Ἡρόδοτος θαυμάζει· μαρτυρεῖ δ' αὐτῷ καὶ Ἡράκλειτος καὶ Δημόκριτος.* PHÖNIX b. ATHEN. XI, 495 d: *Θαλῆς γάρ, ὅστις ἀστέρων ὀνήϊστος* u. s. w. (wo jedoch andere *ἀστέων* lesen). STRABO XIV, 1, 7. S. 635: *Θαλῆς . . . ὁ πρῶτος φυσιολογίας ἄρξας ἐν τοῖς Ἕλλησι καὶ μαθηματικῆς.* APULEJ. Flor. IV, 18 S. 88 Hild. HIPPOLYT. Refut. hær. I, 1. PROKL. in Eucl. 65 (s. S. 185, 2). Auf seine Geltung als Astronom bezieht sich auch die vor. Anm. berührte Anekdote bei PLATO Theät. 174 A. Unter den Beweisen seines Wissens auf diesem Gebiete, von denen erzählt wird, ist der bekannteste die oben erwähnte Voraussagung einer Sonnenfinsterniss (HEROD. I, 74. EUDEM. b. CLEMENS Strom. I, 302 A. CIC. Divin. I, 49, 112. PLIN. H. nat. II, 12, 53), die nach DIOG. a. a. O. schon Xenophanes bekannt gewesen zu sein scheint; wohl aus diesem Anlass wird ihm überhaupt die Voraussagung und Erklärung von Sonnen- und Mondsfinsternissen zugeschrieben; so bei DIOG. a. a. O. EUS. pr. ev. X, 14, 6. AUGUSTIN. Civ. D. VIII, 2. PLUT. plac. II, 24. STOB. Ekl. I, 528. 560. SIMPL. in Categ. Schol. in Arist. 64 a 1. 65 a 30. AMMON. ebd. 64 a 18. Schol. in Plat. Remp. S. 420 Bekk. CIC. Rep. I, 16. THEO in der aus Dercyllides entnommenen (von ANATOLIUS in Fabric. Bibl. gr. III, 464 wiederholten) Stelle Astron. c. 40, S. 324 Mart.

Der letztere sagt nach Eudemus: *Θαλῆς δὲ [εὗρε πρῶτος] ἡλίου ἔκλειψιν καὶ τὴν κατὰ τὰς τροπὰς αὐτοῦ περίοδον* [al. *πάροδον*] *ὡς οὐκ ἴση ἀεὶ συμβαίνει* (was Martin S. 48 auf die auch sonst vorkommende — aber doch erst lange nach Thales nachweisbare — Meinung bezieht, dass das tropische Jahr nicht immer gleich gross sei; wahrscheinlicher Tannery a. a. O. 65 f. darauf, dass die durch die Solstitien und die Aequinoctien bezeichneten Jahresviertel sich nicht ganz gleich sind). Hiemit theilweise übereinstimmend berichtet Diog. I, 24 f. 27: Thales habe *τὴν ἀπὸ τροπῆς ἐπὶ τροπὴν πάροδον* (der Sonne) entdeckt, und die Sonne für 720 Mal so gross erklärt, als den Mond; er, oder nach andern Pythagoras, habe zuerst bewiesen, dass die Dreiecke auf dem Kreisdurchmesser rechtwinklig seien (*πρῶτον καταγράψαι κύκλου τὸ τρίγωνον ὀρθογώνιον*), er habe die Lehre von den *σκαληνὰ τρίγωνα* (Cobet: *σκαλ. καὶ τρίγ.*) und überhaupt die *γραμμικὴ θεωρία* ausgebildet, die Jahreszeiten bestimmt, das Jahr in 365 Tage getheilt, die Höhe der Pyramiden durch die Länge ihres Schattens gemessen (letzteres nach Hieronymus; das gleiche bei Plin. H. nat. XXXVI, 12, 82, etwas anders bei Plut. s. sap. conv. 2, S. 147); Kallimachus bei Diog. 22 lässt ihn das Sternbild des kleinen Bären zuerst bestimmen, was Theo in Arati phæn. 27. 39 und der Scholiast Plato's S. 420, Nr. 11 Bk. wiederholt; Proklus gibt an, er solle zuerst bewiesen haben, dass der Durchmesser den Kreis halbirt (in Eucl. 157 Fr.), dass im gleichschenkligen Dreieck die Winkel an der Grundlinie gleich sind (ebd. 250), dass die Scheitelwinkel einander gleich sind (ebd. 299 nach Eudemus), dass Dreiecke sich gleich sind, wenn sie zwei Winkel und eine Seite gleich haben, und dass man mittelst dieses Satzes die Entfernung von Schiffen auf dem Meere messen könne (ebd. 352 gleichfalls nach Eudemus). Apulejus Flor. IV, 18 S. 90 H. lässt ihn *temporum ambitus, ventorum flatus, stellarum meatus, tonitruum sonora miracula, siderum obliqua curricula, solis annua reverticula* (die *τροπαὶ*, die Sonnenwenden, von denen auch Theo und Diog. a. d. a. O. und Schol. in Plat. S. 420 Bk. redet) entdecken, ferner die Phasen und Verfinsterungen des Mondes, und eine Methode, um zu bestimmen, *quotiens sol magnitudine sua circulum, quem permeat, metiatur.* Aetius Plac. II, 12, 1 legt ihm, neben später zu erwähnenden philosophischen und physikalischen Sätzen, die Eintheilung des Himmels in fünf Zonen, ebd. II, 28, 5 die Entdeckung, dass der Mond von der Sonne beleuchtet werde, II, 24, 1. 29, 6 die Erklärung der Sonnen- und Mondfinsternisse und der Mondsphasen bei. Plin. H. nat. XVIII, 25, 213 berichtet von ihm eine Annahme über das Siebengestirn, (dass es 25 Tage nach der Frühlingstagundnachtgleiche aufgehe, was auf Aegypten weist, da es nur für dieses Land, nicht für Griechenland passt; vgl. Tannery S. 67) Theo in Arat 172 eine über die Hyaden. Nach Cic. Rep. I, 14 soll er die erste Himmelskugel verfertigt haben, nach Philostr. Apoll. II, 5, 3 hätte er von Mykale aus die Sterne beobachtet. Wie viel an diesen Angaben thatsächlich ist, lässt sich freilich nicht ausmitteln. Dass auch zur Berechnung einer Sonnenfinsterniss die astronomischen Kenntnisse der Griechen bis in's 4. Jahrhundert nicht ausreichten, zeigt Martin Revue archéol. nouv. sér. IX (1864), 170 ff.; dagegen ist es nicht unmöglich, dass Thales

wesen, welcher die Anfangsgründe dieser Wissenschaften[1]) aus den östlichen und südlichen Ländern nach Griechenland verpflanzte[2]). Dass er die Reihe | der alten Physiker eröffnete,

von den Sarosperioden, nach welchen die Babylonier, und vielleicht auch die Aegypter, die Wiederholung von Sonnen- und Mondsfinsternissen vorhersagten, oder von den auf diesem Wege bestimmten Verfinsterungen erfahren und auf dieser Grundlage behauptet hatte, es sei vor Ablauf des Jahres eine Sonnenfinsterniss zu erwarten. Vgl. Tannery a. a. O. S. 54 ff.

1) Bei denen man aber (wie auch Tannery a. a. O. 62 ff. zeigt) noch nicht an wissenschaftliche Theorieen, sondern erst an einzelne Beobachtungen und technische Regeln (für Landvermessung, Schiffahrt u. s. w.) zu denken haben wird.

2) Bei den Phöniciern, sagt Prokl. in Eucl. 65, sei die Arithmetik, bei den Aegyptern, aus Anlass der Nilüberschwemmungen, die Geometrie erfunden worden. *Θαλῆς δὲ πρῶτον εἰς Αἴγυπτον ἐλθὼν μετήγαγεν εἰς τὴν Ἑλλάδα τὴν θεωρίαν ταύτην, καὶ πολλὰ μὲν αὐτὸς εὗρε, πολλῶν δὲ τὰς ἀρχὰς τοῖς μετ' αὐτὸν ὑφηγήσατο.* Woher Proklus diese Nachrichten hat, gibt er nicht an, und ist es auch nicht unwahrscheinlich, dass Eudemus seine Quelle ist, so wissen wir doch weder, ob er seine ganze Mittheilung diesem Gelehrten entnommen hat, noch kennen wir die Gewährsmänner des Eudemus. Von der ägyptischen Reise des Thales, seinem Verkehr mit den dortigen Priestern, und den mathematischen Kenntnissen, die er ihnen verdankte, spricht auch Pamphile und Hieronymus b. Diog. 24. 27, der Verfasser des Briefs an Pherecydes ebd. 43. Plin. H. nat. XXXVI, 12, 82. Plut. De Is. 10, S. 354; s. sap. conv. 2, S. 146; plac. I, 3, 1. Clemens Strom. I, 300 D. 302. Jambl. v. Pyth. 12. Schol. in Plat. S. 420, Nr. 11 Bk. u. a. (vgl. Decker a. a. O. S. 26 f.); mit dieser Angabe steht vielleicht eine ihm beigelegte Vermuthung über den Grund der Nilüberschwemmungen (Diodor I, 38. Diog. I, 37. Plut. plac. IV, 1. Seneca nat. qu. IV, 2, 22. Schol. in Apoll. Rhod. IV, 269) in Verbindung. Wenn es wahr ist, dass Thales Handel trieb (wie Plut. Sol. 2 Schl. mit einem *φασὶν* sagt), so könnte man annehmen, er sei zunächst durch seine Handelsreisen nach Aegypten geführt worden, habe dann aber die Gelegenheit zur Erweiterung seiner Kenntnisse benützt. Für vollständig erwiesen kann allerdings seine Anwesenheit in Aegypten nicht gelten, so wahrscheinlich die Sache auch ist, weil wir die Ueberlieferung über dieselbe doch nicht weiter, als höchstens bis zu Eudemus hinauf verfolgen können, welcher von der angeblichen Thatsache immer noch dritthalbhundert bis dreihundert Jahre entfernt ist. Noch weniger beweist ein so spätes und unbestimmtes Zeugniss, wie das des Josephus c. Ap. I, 2, seine Bekanntschaft mit den Chaldäern, oder das der Placita I, 3, 1 die lange Dauer seines Aufenthalts in Aegypten. Lässt ihn gar ein Scholium (Schol. in Ar. 533 a 18) als Lehrer des Moses nach Aegypten berufen werden, so ist diess für die Art, wie man in der byzantinischen Zeit und auch schon früher Geschichte machte, bezeichnend. Dass Thales ausser geometrischen und astronomischen Kenntnissen auch noch

sagt schon ARISTOTELES[1]), und diese Angabe erscheint auch ganz begründet. Er ist wenigstens der erste, von dem uns bekannt ist, dass er in allgemeiner Richtung nach den natürlichen Ursachen der Dinge gefragt hat, während | sich die früheren theils mit mythischer Kosmogonie, theils mit vereinzelter ethischer Reflexion begnügt hatten[2]). Diese Frage be-

anderweitige, philosophische und physikalische Ansichten von den Orientalen entlehnt habe, sagt keiner von unseren Zeugen, als etwa Jamblich und die Placita. RÖTH's Versuch aber (Gesch. d. abendl. Phil. II a, 116 ff.), diese Thatsache aus der Verwandtschaft seiner Lehre mit der ägyptischen zu erweisen, löst sich in nichts auf, sobald man Thales nur das zuschreibt, was ihm mit Grund zugeschrieben werden kann. Dass Thales den Aegyptern auch arithmetische Kenntnisse verdankte, lässt sich durch ein so unzuverlässiges Zeugniss, wie das JAMBLICH's in Nicom. 10 D Tennul. um so weniger beweisen, da die Definition der Zahl als σύστημα μονάδων, die er von dort mitgebracht haben soll, weder thaletisch noch ägyptisch aussieht. Nach PROKL. a. a. O. müsste Eudemus, falls er Thales auch für den Begründer der griechischen Arithmetik hielt, diesen Theil seines mathematischen Wissens eher von den Phöniciern hergeleitet haben.

1) Metaph. I, 3. 983 b 20, wo es zunächst allerdings nicht die griechische Philosophie überhaupt, sondern nur die älteste Physik ist, deren ἀρχηγὸς Thales genannt wird. Nur vermuthungsweise fügt THEOPHRAST b. SIMPL. Phys. 23, 29 den Worten: πρῶτος παραδέδοται τὴν περὶ φύσεως ἱστορίαν τοῖς Ἕλλησιν ἐκφῆναι die Bemerkung bei, es werde wohl auch vor Thales Naturforscher gegeben haben, deren Namen aber der seinige in Vergessenheit gebracht habe. Dagegen bemerkt PLUT. Solon 3 Schl., Thales sei unter seinen Zeitgenossen der einzige, welcher seine Forschung auf andere als praktische Fragen ausgedehnt habe (περαιτέρω τῆς χρείας ἐξικέσθαι τῇ θεωρίᾳ). Aehnlich STRABO (s. S. 183, 2). HIPPOL. Refut. I, 1. DIOG. I, 24. Die Behauptung des TZETZES (Chil. II, 869. XI, 74), er habe den Pherecydes zum Lehrer gehabt, ist ohne alles Gewicht, und wird durch die Chronologie widerlegt.

2) Dass jedoch Thales seine Ansichten noch nicht in Schriften niedergelegt hatte (DIOG. I, 23, 44. ALEX. in Metaph. I, 3. 984 a 2. THEMIST. Or. XXVI, 317 B. SIMPL. De an. 31, 21 vgl. PHILOP. De an. C 4 u. GALEN in Hipp. de nat. hom. I, 25 Schl. T. XV, 69 K.), müssen wir schon desshalb annehmen, weil ARISTOTELES (Metaph. I, 3. 983 b 20 ff. 984 a 2. De cœlo II, 13. 294 a 28. De an. I, 2. 405 a 19. c. 5. 411 a 8. Polit. I, 11. 1259 a 18 vgl. SCHWEGLER z. Metaph. I, 3) immer nur nach unsicherer Ueberlieferung oder eigener Vermuthung von ihm redet, ebenso EUDEMUS b. PROKL. in Eucl. 352; und mehr als seltsam ist es, wenn RÖTH Gesch. d. abendl. Phil. II a, 111 die Aechtheit der thaletischen Schriften aus ihrer Uebereinstimmung mit den Sätzen erschliesst, welche Thales beigelegt werden; denn für's erste hält er selbst von jenen Schriften nur zwei für ächt, und sodann liegt doch

antwortete er nun dahin, dass er das Wasser für den Stoff erklärte, aus dem alles entstanden sei[1]). Ueber die Gründe dieser Annahme war schon | den Alten nichts durch geschichtliche Ueberlieferung bekannt; ARISTOTELES[2]) bemerkt zwar,

am Tage, dass Ueberlieferungen über die Lehre des Thales ebensogut aus unterschobenen Schriften entnommen, wie andererseits von den Verfassern solcher Schriften benützt werden konnten. Unter den Werken, welche Thales beigelegt wurden, scheint die *ναυτικὴ ἀστρολογία*, deren DIOG. 23. SIMPL. Phys. 23, 28 erwähnt, das älteste gewesen zu sein. Nach Simpl. wäre sie seine einzige Schrift gewesen, Diog. bemerkt, sie werde für ein Werk des Samiers Phokus gehalten. Nach PLUT. Pyth. orac. 18, S. 402, der sie für ächt hält, war sie in Versen geschrieben; sie scheint auch mit den 200 b. DIOG. 34 genannten *ἔπη* und dem Gedicht *περὶ μετεώρων* bei SUID. *Θαλ.* gemeint zu sein. Zwei weitere Schriften, welche von manchen für seine einzigen erklärt wurden, *περὶ τροπῆς καὶ ἰσημερίας*, (wahrscheinlich Ein Werk, das gleiche, dem die S. 184 o. besprochene Annahme entnommen ist, wie TANNERY S. 66 vermuthet eine Art Kalender wie Hesiods *Ἔργα κ. Ἡμ.*) führt DIOG. 23 vgl. SUID. an; ein Werk *π. ἀρχῶν*, dessen Unächtheit aber schon durch seine eigene Mittheilung ausser Zweifel gestellt wird, der angebliche GALEN In Hippocr. De humor. I, 1, 1. Bd. XVI, 37 K. An die Aechtheit der von DIOG. 35 angeführten Verse (über welche DECKER S. 46 f. z. vgl.) und vollends der Briefchen ebd. 43 f. ist auch nicht zu denken. Auf welche von diesen Schriften sich die Behauptung AUGUSTIN's Civ. D. VIII, 2, dass Thales Lehrschriften hinterlassen habe, sammt der zweifelnden Berührung thaletischer Bücher bei JOSEPH. c. Apion. I, 2, und den Anführungen bei SENECA nat. qu. III, 13. 1. 14, 1. IV, 2, 22. VI, 6, 1. Plac. I, 3. IV, 1. DIODOR I, 38. Schol. in Apoll. Rhod. IV, 269 bezieht, ist unerheblich.

1) ARIST. Metaph. I, 3. 983 b 20: *Θαλῆς μὲν ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας ὕδωρ εἶναί φησιν* [sc. *στοιχεῖον καὶ ἀρχὴν τῶν ὄντων*]. THEOPHR. bei SIMPL. Phys. 23, 22: Thales und Hippo *ὕδωρ ἔλεγον τὴν ἀρχήν*. Nach ihm CIC. N. D. I, 10, 25. Acad. II, 37, 118 und viele andere (ein Verzeichniss derselben bei DECKER S. 64. Tannery S. 76 ff.). Wenn sich hiefür (Plac. I, 3, 2. JUSTIN Coh. ad Gr. c. 3, 5) auch der Ausdruck findet: *ἀρχὴν τῶν ὄντων ἀπεφήνατο τὸ ὕδωρ, ἐξ ὕδατος γάρ φησι πάντα εἶναι καὶ εἰς ὕδωρ ἀναλύεσθαι*, so ist auch diess aus Aristoteles (a. a. O. 983 b 8 ff.) und Theophrast (vgl. DIELS Doxogr. 276) geflossen. Sie sind also in Wahrheit unsere einzige Quelle für die Kenntniss des thaletischen Satzes.

2) A. a. O. Z. 22: *λαβὼν ἴσως τὴν ὑπόληψιν ἐκ τοῦ πάντων ὁρᾶν τὴν τροφὴν ὑγρὰν οὖσαν καὶ αὐτὸ τὸ θερμὸν ἐκ τούτου γιγνόμενον καὶ τούτῳ ζῶν . . . καὶ διὰ τὸ πάντων τὰ σπέρματα τὴν φύσιν ὑγρὰν ἔχειν, τὸ δ' ὕδωρ ἀρχὴν τῆς φύσεως εἶναι τοῖς ὑγροῖς.* Unter dem *θερμὸν* darf man aber nicht (wie BRANDIS I, 114) das Warme überhaupt mit Einschluss der Gestirne (s. folg. Anm.) verstehen, sondern es bezieht sich auf die Lebenswärme in den Thieren, auf welche das *πάντων* durch den Zusammenhang beschränkt wird.

Thales möge zu derselben durch die Beobachtung geführt worden sein, dass die Nahrung aller Thiere feucht ist, und dass alle aus Samenfeuchtigkeit entstehen, aber er bezeichnet diess ausdrücklich als seine eigene Vermuthung. Erst spätere minder genaue Schriftsteller geben diese Vermuthung als Thatsache, und fügen die weiteren Gründe hinzu, dass auch die Pflanzen aus dem Wasser und selbst die Gestirne aus den feuchten Dünsten ihre Nahrung ziehen, dass das absterbende vertrockene, dass das Wasser das bildsamste und das allumfassende sei[1]), dass Ein Urstoff angenommen werden müsse, weil sich sonst der Uebergang der Elemente in einander nicht erklären liesse, und dieser bestimmte Urstoff, weil alles durch Verdünnung und Verdichtung daraus werde[2]). Um so weniger können wir | etwas bestimmteres darüber aussagen: es ist möglich, dass den milesischen Philosophen solche Erwägungen geleitet haben, wie sie Aristoteles vermuthet, er kann namentlich von der Beobachtung ausgegangen sein, dass alles Lebendige aus einer Flüssigkeit entsteht und bei der Verwesung wieder zerfliesst, er kann aber auch durch andere Wahrnehmungen, wie die Entstehung festen Landes durch Anschwemmung, die befruchtende Kraft des Regens und der Flüsse, die zahlreiche thierische Bevölkerung der Gewässer, zu seiner Annahme veranlasst worden sein, und neben derartigen Bemerkungen können die alten Sagen vom Chaos und vom Göttervater Okeanos Einfluss auf ihn gehabt haben; wie

1) Ps.-Plut. und Justin a. d. a. O. Alex. zu Metaph. 983 b 18. Philop. Phys. 23, 7. De an. A 4 u. Simpl. Phys. 23, 21 vgl. 36, 10. De cœlo 273 b 36 K. (Schol. in Ar. 514 a 26). Mag auch Simplicius hiebei Theophrast folgen, so kann man doch aus der Uebereinstimmung des Aristoteles und Theophrast nicht (mit Brandis I, 111 f.) auf das Dasein zuverlässiger Nachrichten über die thaletische Beweisführung schliessen; denn da Simpl. an beiden Orten Thales mit Hippo unter eine gemeinschaftliche Aussage zusammenfasst, ist es um so möglicher, dass er, bezw. schon Theophrast, beiden assertorisch beilegte, was er bei Hippo gefunden hatte und für Thales nach Aristoteles' Vorgang (den vielleicht ebenfalls Hippo dazu veranlasst hatte) vermuthete.

2) So Galen De elem. sec. Hippocr. I, 4. T. I, 444. 442. 484 von Thales, Anaximenes, Anaximander und Heraklit gemeinschaftlich; in Wahrheit hat aber erst Diogenes von Apollonia (s. u.) die Einheit des Urstoffs aus der Umwandlung der Elemente bewiesen.

es sich hiemit verhielt, lässt sich nicht ausmitteln. Ebensowenig können wir angeben, ob er sich das Wasser als Urstoff unendlich gedacht hat; denn die Aussage des SIMPLICIUS hierüber[1]) ist sichtbar nur aus der aristotelischen Stelle, die er eben erläutert[2]), geflossen, diese selbst aber nennt nicht blos den Thales nicht, sondern sie behauptet überhaupt nicht, dass einer von denen, welche das Wasser für den Grundstoff hielten, diesem Element die Eigenschaft der Unendlichkeit beigelegt habe[3]). Jedenfalls würden wir aber in diesem Fall eher an Hippo (s. u.), als an Thales, zu denken haben, da die Unendlichkeit des Urstoffs sonst immer als eine Bestimmung betrachtet wird, die | Anaximander zuerst aufgestellt habe; Thales hat sich wohl diese Frage überhaupt noch nicht vorgelegt.

Von dem Wasser, als dem Urstoff, soll Thales die Gottheit oder den Geist unterschieden haben[4]), welcher den Urstoff durchdringe und aus ihm die Welt bilde[5]). Allein ARISTO-

1) Phys. 458, 23: *οἱ μὲν ἕν τι στοιχεῖον ὑποτιθέντες τοῦτο ἄπειρον ἔλεγον τῷ μεγέθει, ὥσπερ Θαλῆς μὲν ὕδωρ* u. s. w.

2) Phys. III, 4. 203 a 16: *οἱ δὲ περὶ φύσεως ἅπαντες ἀεὶ ὑποτιθέασιν ἑτέραν τινὰ φύσιν τῷ ἀπείρῳ τῶν λεγομένων στοιχείων, οἷον ὕδωρ ἢ ἀέρα ἢ τὸ μεταξὺ τούτων.*

3) Es handelt sich nämlich a. a. O. nicht darum, ob der Grundstoff unendlich ist, sondern darum, ob das Unendliche Prädikat eines von ihm verschiedenen Körpers ist, oder ob es, wie von Plato und den Pythagoreern, für etwas selbständiges und fürsichbestehendes gehalten wird; Arist. sagt also nicht: alle Physiker setzen den Urstoff unendlich, sondern: alle geben dem Unendlichen irgend ein Element zum Substrat; wobei sich aus dem Zusammenhang ergibt, und durch das *ἀεὶ* (jedesmal) ausdrücklich angedeutet ist, dass mit den *πάντες* eben nur alle die gemeint sind, welche überhaupt ein *ἄπειρον* kennen.

4) CIC. N. D. I, 10, 25: *Thales ... aquam dixit esse initium rerum, Deum autem eam mentem, quæ ex aqua cuncta fingeret.* STOB. Ekl. I, 56: *Θαλῆς νοῦν τοῦ κόσμου τὸν θεόν.* Ebenso Plac. I, 7, 11. ATHENAG. Supplic. c. 21. CYRILL. c. Jul. II, 28 c. GALEN hist. phil. c. 8 vgl. DIELS Doxogr. 301 f. 531. Dass diese Angaben aus der gleichen Quelle, der vorciceronischen Grundlage unserer Placita herstammen, zeigt im Anschluss an KRISCHE Forsch. 39 f. DIELS S. 128.

5) CIC. a. a. O. STOB. a. a. O.: *τὸ δὲ πᾶν ἔμψυχον ἅμα καὶ δαιμόνων πλῆρες· διήκειν δὲ καὶ διὰ τοῦ στοιχειώδους ὑγροῦ δύναμιν θείαν κινητικὴν αὐτοῦ.* PHILOP. De an. C 7 u.: Thales solle gesagt haben, *ὡς ἡ πρόνοια μέχρι τῶν ἐσχάτων διήκει καὶ οὐδὲν αὐτὴν λανθάνει.*

TELES[1]) leugnet ausdrücklich, dass die alten Physiologen, unter denen Thales obenan steht, die bewegende Ursache vom Stoff unterschieden, oder dass ein anderer, als Anaxagoras, und vielleicht auch schon Hermotimus, die Lehre vom weltbildenden Verstand aufgebracht habe. Wie wäre diess möglich, wenn ihm schon von Thales bekannt war, dass er Gott die Vernunft der Welt nannte? Hat aber Aristoteles davon nichts gewusst, so dürfen wir überzeugt sein, dass das, was die Späteren darüber zu wissen behaupten[2]), nicht aus geschichtlicher Ueberlieferung herstammt. Und da nun überdiess die Lehre, welche sie dem Milesier beilegen, mit der stoischen Theologie ganz übereinstimmt und selbst im Ausdruck die stoische Terminologie deutlich verräth[3]), | so können wir die entgegengesetzte Annahme mit aller Sicherheit für ein Missverständniss der nacharistotelischen Zeit erklären, dessen Quelle sich uns sogleich in einigen aristotelischen (von Theophrast ohne Zweifel wiederholten) Angaben zeigen wird. Dass Thales persönlich an keinen Gott und an keine Götter geglaubt habe, folgt hieraus natürlich entfernt nicht; wenn ihm jedoch der Satz in den Mund gelegt wird[4]), Gott sei das älteste, denn er sei ungeworden, so ist auch diese Ueberlieferung nicht sehr glaubwürdig. Denn theils ist der Ausspruch um nichts besser verbürgt, als die unzähligen andern Apophthegmen der sieben Weisen, und dem Thales ist er wohl ursprünglich in irgend einer derartigen Spruchsammlung mit derselben Willkür, wie

1) Metaph. I, 3. 984 a 27. b 15.

2) Auch sie aber nur zum Theil: CLEMENS z. B. Strom. II, 364 C, AUGUSTIN Civ. D. VIII, 2 vgl. TERTULL. c. Marc. I, 13, d. h. die von ihnen benützten Doxographen, halten sich an die aristotelische Darstellung.

3) Vgl. III a, 138, 2. 140. 141, 2. 146, 6.

4) PLUT. sap. conv. 9. DIOG. I, 35. STOB. Ekl. I, 54; denselben Sinn hat aber gewiss auch die Angabe (CLEMENS Strom. V, 595 A. HIPPOL. Refut. hær. I, 1), in der KRISCHE S. 38 ohne Grund einen richtigeren Ausdruck sieht, Thales habe auf die Frage: *τί ἐστι τὸ θεῖον*; geantwortet: *τὸ μήτε ἀρχὴν μήτε τέλος ἔχον*, denn da sofort ein weiterer angeblicher Ausspruch des Thales über die göttliche Allwissenheit (auch b. DIOG. 36. VALER. MAX. VII, 2, 8) angeführt wird, so hat das unpersönliche *θεῖον* hier dieselbe Bedeutung, wie das persönliche *θεός*. — Ganz bedeutungslos ist es, dass TERT. Apologet. 46 die Erzählung CICERO's (N. D. I, 22, 60) über Hiero und Simonides auf Krösus und Thales überträgt.

anderen anderes, beigelegt worden; theils wird sonst immer Xenophanes als der erste bezeichnet, der die Gottheit im Gegensatz gegen den hellenischen Volksglauben für ungeworden erklärte. Ungleich zuverlässiger ist die Angabe[1]), Thales habe gesagt, alles sei voll von Göttern; wenn diess jedoch dahin ausgelegt wird, dass er dabei an eine Verbreitung der Seele durch das Weltganze gedacht habe, so zeigt das vorsichtige „vielleicht" des Aristoteles zur Genüge, wie wenig sich diese Erklärung auf Ueberlieferung stützt, und wir gehen gewiss nicht zu weit, wenn wir annehmen, nicht blos die Späteren, sondern schon Aristoteles habe nach seiner Weise dem alten Philosophen Vorstellungen zugetraut, die wir von ihm noch nicht erwarten dürfen. Dass er sich | alle Dinge lebendig gedacht, alle wirkenden Kräfte nach Analogie der menschlichen Seele personificirt hat, diess allerdings ist zum voraus wahrscheinlich, weil es jener phantasievollen Naturanschauung gemäss ist, die der wissenschaftlichen Naturforschung überall, und so namentlich auch bei den Griechen, vorangeht; und es ist insofern ganz glaublich, dass er, wie Aristoteles sagt[2]), dem Magnet wegen seiner Anziehungskraft eine Seele beilegte, d. h. dass er ihn für ein lebendiges Wesen hielt. Ebenso dachte er sich ohne Zweifel auch seinen Urstoff lebendig, so dass er, wie das alte Chaos, durch sich selbst, ohne Dazwischenkunft eines weltbildenden Geistes, die Dinge erzeugen konnte. Auch das entspricht der altgriechischen Denkweise aufs beste, wenn er in den Naturkräften gegenwärtige Gottheiten und in dem Leben der Natur den Beweis sah, dass sie mit Göttern erfüllt sei. Dass er dagegen die einzelnen Naturkräfte und die

1) Arist. De an. I, 5. 411 a 7: *καὶ ἐν τῷ ὅλῳ δέ τινες αὐτὴν [τὴν ψυχὴν] μεμῖχθαί φασιν, ὅθεν ἴσως καὶ Θαλῆς ᾠήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι.* Diog. I, 27: *τὸν κόσμον ἔμψυχον καὶ δαιμόνων πλήρη*, ebenso Stob. s. o. 189, 4. Derselbe Satz wird dann auch (Cic. Legg. II, 11, 26) moralisch gewendet.

2) De an I, 2. 405 a 19: *ἔοικε δὲ καὶ Θαλῆς ἐξ ὧν ἀπομνημονεύουσι κινητικόν τι τὴν ψυχὴν ὑπολαβεῖν, εἴπερ τὸν λίθον ἔφη ψυχὴν ἔχειν, ὅτι τὸν σίδηρον κινεῖ.* Diog. I, 24: *Ἀριστοτέλης δὲ καὶ Ἱππίας φασὶν αὐτὸν καὶ τοῖς ἀψύχοις διδόναι ψυχὰς τεκμαιρόμενον ἐκ τῆς λίθου τῆς μαγνήτιδος καὶ τοῦ ἠλέκτρου.* Vgl. Stob. Ekl. I, 758: *Θαλῆς καὶ τὰ φυτὰ ἔμψυχα ζῷα.*

Seelen der einzelnen Wesen in die Vorstellung der Weltseele zusammengefasst hat, lässt sich nicht annehmen; denn diese Vorstellung setzt voraus, dass die unendliche Vielheit der Erscheinungen in dem Begriffe der Welt nicht blos zu einer äusserlichen, sondern zu einer inneren, organischen Einheit verknüpft, und die wirkende Kraft nicht nur in den Einzelwesen, wo diess auch der einfacheren Vorstellungsweise nahe liegt, sondern im Weltganzen überhaupt, vom Stoff unterschieden und dem menschlichen Geist analog vorgestellt wird. Ueber diese erste, dürftige Philosophie scheinen beide Bestimmungen hinauszugehen, wie sie sich denn auch erst lange nach Thales nachweisen lassen; es ist daher zu vermuthen, dieser Philosoph habe sich seinen Urstoff zwar lebendig und zeugungskräftig gedacht, er habe auch den Götterglauben seines Volkes getheilt und auf die Naturbetrachtung angewandt, von einer Weltseele dagegen und von einem den Stoff durchdringenden weltbildenden Geiste habe er noch nichts gewusst [1]. |

Ueber die Art, wie die Dinge aus dem Wasser entstanden, scheint sich Thales noch nicht erklärt zu haben. Aristoteles sagt zwar: von den Physikern, welche einen einzigen Urstoff voraussetzen, lassen die einen, von einem qualitativ bestimmten Grundstoff ausgehend, die Dinge aus demselben durch Verdünnung und Verdichtung entstehen, die anderen durch Ausscheidung [2]; aber daraus folgt nicht, dass alle diese Philosophen ohne Ausnahme sich ausdrücklich für die eine oder die andere von diesen Annahmen erklärt hatten, sondern Aristoteles konnte sich ganz wohl so ausdrücken, wenn er bei der Mehrzahl von denen, welche diess gethan hatten, eben diese, und bei keinem von ihnen eine andere Annahme ge-

1) Nach dem obigen ist auch die Frage zu beantworten, welche im vorigen Jahrhundert lebhaft verhandelt, jetzt so ziemlich verschollen ist, ob Thales Theist oder Atheist gewesen sei. Das richtige ist ohne Zweifel, dass er keines von beiden war, weder in seinem religiösen Glauben, noch in seiner philosophischen Ansicht, denn jener ist griechischer Polytheismus, diese pantheistischer Hylozoismus.

2) Phys. I, 4 Anf.: ὡς δ᾽ οἱ φυσικοὶ λέγουσι δύο τρόποι εἰσίν. οἱ μὲν γὰρ ἓν ποιήσαντες τὸ ὂν σῶμα τὸ ὑποκείμενον . . . τἆλλα γεννῶσι πυκνότητι καὶ μανότητι πολλὰ ποιοῦντες . . . οἱ δ᾽ ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι, ὥσπερ Ἀναξίμανδρός φησιν u. s. w.

funden hatte. Erst SIMPLICIUS[1]) fasst Thales in dieser Beziehung ausdrücklich mit Anaximenes zusammen; aber er hat hiebei nicht blos Theophrast gegen sich[2]), sondern er sagt uns auch selbst, dass er seine Angabe nur aus der allgemeinen Fassung der aristotelischen Worte erschlossen hat[3]), und einen andern Grund hat auch die übereinstimmende Annahme GALEN's[4]), welche ohnediess in verdächtigem Zusammenhang steht, und einiger andern[5]) gewiss nicht. Das | wahrscheinlichste ist daher immer, dass Thales auch diese Frage noch nicht in's Auge gefasst, sondern sich bei der unbestimmten Vorstellung der Entstehung oder Erzeugung aus dem Wasser beruhigt hat.

Was uns sonst über die Lehre unseres Philosophen erzählt wird, ist theils nur vereinzelte empirische Beobachtung oder Vermuthung, theils ist es zu schlecht beglaubigt, als dass wir darauf bauen könnten. Das letztere gilt nicht blos von den mancherlei mathematischen und astronomischen Entdeckungen und den ethischen Sinnsprüchen, die ihm zugeschrieben werden[6]), von der Behauptung[7]), dass die Gestirne erdartige glühende Massen seien, dass der Mond sein Licht von der Sonne erhalte[8]) u. dgl., sondern auch von den philosophischen

1) Phys. 138, 14: *καὶ οἱ ἓν δὲ καὶ κινούμενον τὴν ἀρχὴν ὑποθέμενοι, ὡς Θαλῆς καὶ Ἀναξιμένης, μανώσει καὶ πυκνώσει τὴν γένεσιν ποιοῦντες* u. s. w. Aehnlich 310 a u. Ald. PSEUDOALEX. zu Metaph. 1042 b 33. S. 549, 5 Hayd. und der Ungenannte Schol. in Arist. 516 a 14. b 14.

2) SIMPL. Phys. 149, 32: *ἐπὶ γὰρ τούτου μόνου [Ἀναξιμένους] Θεόφραστος ἐν τῇ Ἱστορίᾳ τὴν μάνωσιν εἴρηκε καὶ τὴν πύκνωσιν.* Das *μόνου* ist hier auffallend, denn er selbst hat schon S. 25, 5 (s. u. S. 241, 1[4]) aus Theophrast berichtet, dass Diogenes in dieser Annahme Anaximenes folge. DIELS Doxogr. 164, 2 will daher statt *μόνου* mit USENER *πρώτου* setzen. Möglich aber auch, dass Simpl. hier nur an die drei ältesten Jonier denkt.

3) A. a. O.: *δῆλον δὲ ὡς καὶ οἱ ἄλλοι τῇ μανότητι καὶ πυκνότητι ἐχρῶντο, καὶ γὰρ Ἀριστοτέλης περὶ πάντων τούτων εἶπε κοινῶς* u. s. w.

4) S. o. S. 188, 2.

5) HIPPOL. Refut. I, 1. ARNOB. adv. nat. II, 10. PHILOP. Phys. 86, 51. 116, 19, welcher Thales an beiden Stellen so vollständig mit Anaximenes verwechselt, dass er ihm die Luft als Urstoff zuschreibt.

6) Vgl. S. 111. 183, 2.

7) Plac. II, 13, 1. ACHILL. TAT. Isag. c. 11.

8) Plac. II, 28, 3. — PLUT. conv. sap. c. 15 (*ὡς δὲ Θαλῆς λέγει, τῆς γῆς ἀναιρεθείσης σύγχυσιν τὸν ὅλον ἕξειν κόσμον*) gehört kaum hieher, da

Lehren über die Einheit der Welt[1]), die unendliche Theilbarkeit und Veränderlichkeit der Materie[2]), die Undenkbarkeit des leeren Raums[3]), die Vierzahl der Elemente[4]), die Mischung der Stoffe[5]), die Natur und die Unsterblichkeit der Seele[6]), die Dämonen und Heroën[7]). | Alle diese Angaben stammen von so unzuverlässigen Zeugen, und die meisten derselben stehen mit glaubwürdigeren Nachrichten mittelbar oder unmittelbar so sehr im Widerspruch, dass wir ihnen nicht den geringsten Werth beilegen können. Glaublicher ist, was ARISTOTELES[8]) als Ueberlieferung mittheilt, dass Thales gemeint habe, die Erde schwimme auf dem Wasser, denn es würde diess zu ihrer Entstehung aus dem Wasser sehr gut passen,

das plutarchische Gastmahl keine geschichtliche Schrift ist; die Meinung ist übrigens ohne Zweifel nur: die Vernichtung der Erde würde (nicht: sie werde dereinst) eine Zerstörung der ganzen Welt zur Folge haben.

1) Plac. II, 1, 2. Materiell ist die Angabe gewiss richtig; denn was hätte Thales bestimmen sollen, jenseits der Welt, die sich uns als ein allumfassender Bau darstellt, noch weitere Welten zu suchen? Aber diese durch den Satz, die Welt sei nur Eine, ausdrücklich abzulehnen, hätte er nur dann Veranlassung gehabt, wenn die Annahme mehrerer Welten damals bereits Vertheidiger gehabt hätte.

2) Plac. I, 9, 2.

3) STOB. 378, wo die von RÖTH abendl. Phil. II b, 7 empfohlene ältere Lesart ἐπέγνωσαν schon sprachlich unannehmbar ist.

4) Diese setzt das Bruchstück der unächten Schrift π. ἀρχῶν bei GALEN (s. o. 186, 2) und vielleicht nach ihm HERAKLIT Alleg. hom. 22 in der Art voraus, dass die vier Elemente ausdrücklich auf das Wasser zurückgeführt werden; bekanntlich hat aber erst Empedokles die Vierzahl der Grundstoffe festgestellt.

5) STOB. I, 368 — Plac. I, 17, 1 heisst es nur: οἱ ἀρχαῖοι, was offenbar richtiger und wohl das ursprünglichere ist.

6) Nach Plac. IV, 2, 1. NEMES. nat. hom. c. 2. S. 28 hätte er die Seele als φύσις ἀεικίνητος ἢ αὐτοκίνητος bezeichnet, nach THEODORET gr. aff. cur. V, 18. S. 72 als φύσις ἀκίνητος (wofür aber gleichfalls ἀεικίν. zu lesen ist), eine Unterschiebung späterer Bestimmungen, welche ohne Zweifel durch die oben (191, 2) angeführte aristotelische Aeusserung veranlasst ist. TERTULL. De an. c. 5 legt ihm und Hippo den Satz bei, dass die Seele aus Wasser bestehe; PHILOP. De an. C 7 u. beschränkt diese Behauptung auf Hippo, während er sie ebd. A 4 u. ausser ihm auch Thales zuschreibt. Dass er zuerst den Unsterblichkeitsglauben aufgebracht habe, sagt CHÖRILUS bei DIOG. I, 24 und SUIDAS Θαλ.

7) ATHENAG. Supplic. c. 23. Plac. I, 8.

8) Metaph. I, 3. 983 b 21. De cœlo II, 13. 294 a 29.

und auch an ältere kosmologische Vorstellungen sich leicht anschliessen; und hiemit liesse sich auch die weitere Angabe[1]) verbinden, dass er die Erdbeben von der Bewegung jenes Wassers hergeleitet habe. Indessen scheint sich die letztere nur auf eine von den Schriften zu gründen, die unserem Philosophen unterschoben worden waren, und die wohl auch noch für andere ihm zugeschriebene Lehren die letzte Quelle bildeten. Besser beglaubigt ist die Aussage des Aristoteles; doch erhalten wir auch durch sie über das Ganze der thaletischen Lehre wenig Aufschluss[2]). Alles, was wir von ihr wissen, lässt sich daher im wesentlichen auf den Satz zurückführen, dass das Wasser der Stoff sei, aus dem alles entstanden ist und besteht. Welches dagegen die Gründe waren, die Thales zu dieser Annahme bestimmt haben, darüber sind uns nur Vermuthungen möglich, und wie er sich die Entstehung der Dinge aus dem Wasser näher vorgestellt hat, wissen wir gleichfalls nicht sicher; das wahrscheinlichste ist jedoch, dass er sich den Urstoff, wie die Natur überhaupt, belebt dachte, übrigens aber bei dem unbestimmten Begriff der Entstehung oder Erzeugung | stehen blieb, ohne dieselbe durch Verdichtung und Verdünnung des Urstoffs vermittelt zu setzen[3]).

1) Plac. III, 15, 1. Hippol. Refut. I, 1. Sen. nat. qu. VI, 6. III, 14, dieser, wie es scheint, nach einer pseudothaletischen Schrift.

2) Dagegen spricht schon diese Annahme gegen die Behauptung (Plac. III, 10), er habe die Erde für kugelförmig gehalten; eine Annahme, die den Joniern bis auf Anaxagoras und Diogenes fremd ist.

3) Eine entwickeltere Kosmologie schreibt Tannery a. a. O. 70 f. Thales zu. Dieser Philosoph, glaubt er, habe sich das All als eine flüssige Masse, unsere Welt als eine ungeheure halbkugelförmige Blase innerhalb dieser Masse gedacht, auf deren Grund die Erde schwimme, während die himmlischen Götter in lichterfüllten Nachen bald über das Himmelsgewölbe, bald horizontal um die Erde herum fahren. Allein diese Vermuthung geht über das geschichtlich erweisbare weit hinaus. Wir haben nicht allein keinen Grund zu der Annahme, dass sich Thales den Urstoff unbegrenzt gedacht habe, sondern es wird sogar Anaximander allgemein als der Urheber dieser Bestimmung bezeichnet; es ist uns ebensowenig etwas davon bekannt, dass er das Himmelsgewölbe von Wasser umgeben sein liess; wir erhalten vielmehr eine ganz befriedigende Vorstellung von seiner Kosmologie, wenn wir annehmen, er lasse theils im Anschluss an die unmittelbare Anschauung und die älteren Vorstellungen seines Volkes, theils seiner eigenen Lehre vom Urstoff entsprechend die Erde als eine vom Ocean umflossene Insel auf dem

So dürftig und unscheinbar diess aber noch ist, so war es doch von der äussersten Wichtigkeit, dass einmal überhaupt der Versuch gemacht war, die Erscheinungen aus einem gemeinsamen natürlichen Grunde zu erklären, und so sehen wir denn an Thales eine Reihe weiterer Forschungen sich anschliessen, und schon seinen nächsten Nachfolger zu reicheren Bestimmungen fortgehen.

2. Anaximander[1]).

Wenn Thales das Wasser für den Grundstoff von allem erklärt hatte, so bezeichnete Anaximander[2]) als dieses Ur-

Wasser schwimmen, welches den unteren Weltraum ausfüllen und auf dem das Himmelsgewölbe in der Ebene des Horizonts ruhen sollte. Wir haben daher auch keinen Grund, zur Erklärung seiner Kosmologie mit Tannery auf ägyptische Mythen zurückzugreifen, welche derselben, so bald man ihr nichts unerweisliches unterschiebt, um nichts näher stehen als die griechischen.

1) Schleiermacher Ueber Anaximandros (v. J. 1811; WW. z. Philos., II, 171 ff.). Teichmüller Stud. z. Gesch. d. Begr. 1—70. Neuhäuser Anaximander, 1883; vgl. meine Anzeige D. Lit. Zeit. 1883, 1499 f. Tannery pour l'hist. de la sci. hell. 81—118. Die Abhandlung von Lyng On den ioniske Naturphilosophi, især Anaximander's (Vid.-Selskabets Forhandlinger for 1866) bedaure ich nicht benützen zu können, weil mir ihre Sprache fremd ist.

2) Anaximander, ein Mitbürger, nach späterer Vorstellung (Sext. Pyrrh. III, 30. Math. IX, 360. Hippolyt. Refut. I, 6. Simpl. Phys. 24, 14. Suid. u. d. W.; das gleiche besagt aber auch der Ausdruck ἑταῖρος b. Simpl. De cœlo 273 b 38. Schol. in Ar. 514 a 28. Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8, 1, *sodalis* b. Cic. Acad. II, 37, 118, γνώριμος b. Strabo I, 1, 11, S. 7, wie denn das letztere wirklich XIV, 1. 7, S. 635 mit μαθητὴς vertauscht ist) Schüler und Nachfolger des Thales, war nach Apollodor's Angabe (Diog. II, 2) Ol. 58, 2 (546/7 v. Chr.) 64 Jahre alt und starb bald darauf, so dass demnach seine Geburt, wie Hippolyt. I, 6 angibt, Ol. 42, 3 (611 v. Chr.) fallen würde. Ol. 58 lässt ihn Plin. H. nat. II, 8, 31 die Schiefe des Zodiakus entdecken. Die Zuverlässigkeit dieser Angaben können wir freilich nicht beurtheilen; indessen empfiehlt sich die Vermuthung von Diels (Rh. Mus. XXXI, 24), Anax. selbst habe sich in seiner Schrift als 64jährig bezeichnet, Apollodor, welcher nach Diog. diese Schrift in Händen gehabt hatte, habe nach irgend einer darin vorkommenden Notiz ihre Abfassung auf Ol. 58, 2 berechnet, und auf der gleichen Berechnung beruhe die Angabe des Plinius, sofern sein Gewährsmann die Schiefe der Ekliptik eben in jener Schrift erwähnt gefunden hatte. Wenn Diog. dann aber weiter als Aussage Apollodor's beifügt: ἀκμάσαντά πη μάλιστα κατὰ Πολυκράτην τὸν Σάμου τύραννον, so

sprüngliche | das Unendliche oder das Unbegrenzte[1]). Unter dem Unendlichen verstand er aber hiebei[2]) nicht, wie Plato und die Pythagoreer, ein unkörperliches Element, dessen Wesen in nichts anderem bestände, als eben in der Unendlichkeit, sondern die unendliche Materie: das Unendliche ist nicht Subjektsbegriff, sondern Prädikat, es soll nicht die Unendlichkeit als solche bezeichnen, sondern einen Gegenstand, welchem die Eigenschaft, unendlich zu sein, zukommt. Denn für's erste sagt ARISTOTELES[3]), dass | alle Physiker vom Unendlichen nur

muss irgend ein Versehen im Spiel sein: mag nun Anax. mit Pythagoras [oder auch Anaximenes] verwechselt sein (DIELS a. a. O. TANNERY S. 43 f.), oder mag sich die Angabe statt der ἀκμή desselben auf ein anderes Datum aus seinen Leben beziehen. Ein älterer Zeitgenosse des Polykrates war Anaximander; ob er die Tyrannis desselben noch erlebt hat, wissen wir nicht, da der Anfang der letzteren sich nicht sicher datiren lässt (vgl. CURTIUS Griech. Gesch. I, 694, 291). — Ueber Anaximander's Leben ist nichts weiter bekannt, doch weist die Nachricht (AELIAN. V. H. III, 17), dass er Führer der milesischen Kolonie in Apollonia gewesen sei, auf eine angesehene Stellung in seiner Vaterstadt. Sein Buch περὶ φύσεως (dem aber vielleicht erst Spätere diesen Titel gegeben haben) wird als die erste philosophische Schrift der Griechen bezeichnet (DIOG. II, 2. THEMIST. orat. XXVI, 317 C; wenn CLEMENS Strom. I, 308 C dasselbe von Anaxagoras sagt, verwechselt er ihn mit Anaximander); BRANDIS bemerkt aber I, 125 mit Recht, (vgl. S. 212) nach DIOG. a. a. O. müsse es schon zu Apollodor's Zeit selten gewesen sein, und Simplicius könne es nur aus Anführungen bei Theophrast u. a. gekannt haben. Dass SUIDAS u. d. W. mehrere Schriften unseres Philosophen nennt, ist ohne Zweifel ein Missverständniss, dagegen wird ihm eine Erdtafel (DIOG. a. a. O. STRABO a. a. O., nach Eratosthenes. AGATHEMERUS Geogr. Inf. 1) beigelegt. EUDEMUS Fr. 95 (SIMPL. De cœlo 212 a 12. Schol. in Ar. 497 a 10) sagt, er sei der erste, welcher die Grösse und die Entfernungen der Gestirne zu bestimmen versucht habe. Auch die Erfindung der Sonnenuhr wird von DIOG. II, 1. EUS. pr. ev. X, 14, 7 Anaximander, von PLIN. Hist. n. II, 76, 187 dagegen Anaximenes zugeschrieben; beiden wohl mit Unrecht, da sie nach HEROD. II, 109 von den Babyloniern zu den Griechen kam; doch mag es sein, dass einer von ihnen in Sparta die erste Sonnenuhr aufstellte, welche man hier zu sehen bekam.

1) ARIST. Phys. III, 4. 203 b 10 ff. THEOPHRAST b. SIMPL. Phys. 24, 12 ff. (Doxogr. 476) u. a.; s. folg. Anm.

2) Wie SCHLEIERMACHER a. a. O. S. 176 f. erschöpfend gezeigt hat.

3) Phys. III, 4. 203 a 2: πάντες ὡς ἀρχήν τινα τιθέασι τῶν ὄντων [τὸ ἄπειρον], οἱ μὲν ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Πλάτων, καθ' αὑτὸ, οὐχ ὡς συμβεβηκός τινι ἑτέρῳ, ἀλλ' οὐσίαν αὐτὸ ὂν τὸ ἄπειρον . . . οἱ δὲ περὶ φύσεως ἅπαντες ἀεὶ ὑποτιθέασιν ἑτέραν τινὰ φύσιν τῷ ἀπείρῳ τῶν λεγομένων στοιχείων, οἷον ὕδωρ ἢ ἀέρα ἢ τὸ μεταξὺ τούτων. Vgl. Metaph. X, 2.

in diesem Sinn reden, zu den Physikern hat er aber unsern Philosophen ganz unstreitig gerechnet[1]). Sodann hat Anaximander, nach Berichten jüngerer Schriftsteller[2]), welche auf Theophrast zurückgehen[3]), seine Annahme vornehmlich daraus bewiesen, dass nur das Unendliche in den fortwährenden Erzeugungen sich nicht erschöpfe; eben diesen Grund führt aber auch Aristoteles[4]) als einen Hauptbeweis für die Behauptung eines unendlichen körperlichen Stoffes an, und zwar da, wo er es mit der Ansicht zu thun hat, in welcher wir wirklich Anaximander's Lehre erkennen werden, dass das Unendliche ein von den bestimmten Elementen verschiedener Körper sei[5]). Aus dem Unendlichen liess ferner unser Philosoph die besonderen Stoffe und die aus ihnen zusammengesetzte Welt durch „Ausscheidung" hervorgehen[6]); was doch nur unter der Voraussetzung möglich war, dass es selbst gleichfalls etwas stoffliches sei. Wenn es endlich in Frage steht, wie er sein Unendliches näher bestimmt habe, so sind doch alle Berichterstatter über seine Körperlichkeit einverstanden, und auch unter den aristotelischen Stellen, die sich möglicherweise auf ihn beziehen können, und von denen sich die eine oder die andere auf ihn beziehen muss, ist keine, die sie nicht voraus-

1053 b 15: nach der Annahme der Physiker sei das ἓν keine Substanz für sich, sondern es habe irgend eine *φύσις* zum Substrat; *ἐκείνων γὰρ ὁ μέν τις φιλίαν εἶναί φησι τὸ ἕν, ὁ δ' ἀέρα, ὁ δὲ* (Anax.) *τὸ ἄπειρον*.

1) Vgl. a. a. O. 203 b 13 s. u.

2) Simpl. De cœlo 273 b 38. Schol. 514 a 28. Philop. Phys. 432, 15. Plac. I, 3, 4 (Stob. I, 292): *λέγει γοῦν διότι ἀπέραντόν ἐστιν, ἵνα μηδὲν ἐλλείπῃ ἡ γένεσις ἡ ὑφισταμένη*.

3) Und desshalb von Bäumker Problem d. Mat. 13 mit Unrecht angezweifelt werden.

4) Phys. III, 8. 208 a 8: *οὔτε γὰρ ἵνα ἡ γένεσις μὴ ἐπιλείπῃ ἀναγκαῖον ἐνεργείᾳ ἄπειρον εἶναι σῶμα αἰσθητόν*, vgl. c. 4. 203 b 18 und Plac. a. a. O.

5) Dass dagegen die übrigen Gründe, die Arist. Phys. III, 4. 203 b 15 ff. als diejenigen anführt, welche für die Annahme eines *ἄπειρον* geltend gemacht werden könnten, gleichfalls von Anaximander herrühren (Neuhäuser a. a. O. 25 ff.), ist nicht allein durchaus unerweislich, — denn scholastische Begriffsklitterungen sind keine geschichtlichen Beweise — sondern ihrem Inhalt wie ihrer Form nach ganz undenkbar.

6) S. u. 202, 3. 218 f.

setzte[1]). | Dass er demnach mit dem Unendlichen einen der Masse nach unendlichen Stoff bezeichnen wollte, kann keinem Zweifel unterliegen[2]); und ebendaher werden wir uns wohl auch den Ausdruck | ἄπειρον zu erklären haben[3]). Was ihn aber

1) Auch b. Simpl. Phys. 150, 23 geben die Handschriften statt des ἀσώματι der Aldina das schon von Schleiermacher a. a. O. 178 vermuthete σώματι, nicht das von Brandis gr.-röm. Phil. I, 130 vorgeschlagene ἀσωμάτῳ, in Uebereinstimmung mit Simpl. 149, 11 ff. Arist. Phys. I, 4. 187 a 13. III, 8 (s. S. 198, 4).

2) Was Michelis (De Anaxim. Infinito. Braunsberg 1874) hiegegen einwendet, hat nichts auf sich. Seine Hauptbeweisstelle, Arist. Phys. III, 4. 204 a 2 f., hat er vollständig missverstanden. Arist. bemerkt hier (vgl. 202 b 30 ff. c. 5. 204 a 12. I, 2. 185 a 32 ff.): was nicht unter die Kategorie der Grösse, des ποσὸν, fällt, sei nur in dem Sinn ἄπειρον, wie die Stimme ἀόρατος ist, sofern nämlich der Begriff der Begrenzung darauf nicht anwendbar ist — Mich. entdeckt in dieser Bemerkung das „affirmativ Unendliche" oder Absolute, das er sofort auch Anaximander unterschiebt, muss aber dann selbst einräumen, dass Aristoteles auf dasselbe nie wieder zurückkomme. In Wirklichkeit schliesst der Begriff des Absoluten den des ἀπείρον nach aristotelischer Anschauung geradezu aus; denn jenes ist das Vollendete, die reine Energie, dieses dagegen das, was immer unvollendet, immer nur δυνάμει, nie ἐνεργείᾳ ist (Phys. III, 5. 204 a 20 c. 6. 206 b 34 ff. Metaph. IX, 6. 1048 b 14), was daher nur materielle Ursache sein kann, und auch immer nur als solche gebraucht worden ist (Phys. III, 7. 207 b 34 ff. vgl. c. 5. 206 a 18. b 13 und Th. II b, 322. 393 f.); und so weiss sich denn Mich. schliesslich nur mit der Behauptung (S. 11) zu helfen, dass Arist. Anaximanders Lehre entstellt habe, und das gleiche müssten auch alle andern Berichterstatter, wie namentlich Theophrast, gethan haben, denn keiner von ihnen denkt bei A.s ἄπειρον an etwas anderes als an ein ἄπειρον σῶμα. Ausführlicher habe ich das vorstehende in der 4. Aufl. auseinandergesetzt.

3) Strümpell (Gesch. d. theor. Phil. d. Gr. 29), Seydel (d. Fortschr. d. Metaph. u. s. w. Lpz. 1860. S. 10), Teichmüller (Stud. z. Gesch. d. Begr. 7. 57) und Tannery (a. a. O. 94 f.) glauben, das ἄπειρον solle bei A. das qualitativ unbestimmte im Unterschied von den bestimmten Stoffen bezeichnen. Allein diese Bedeutung scheint das Wort erst bei den Pythagoreern erhalten zu haben, und auch bei diesen ist sie eine abgeleitete, die ursprüngliche ist auch hier die des Unbegrenzten (nur dass dieses bei der Anwendung auf die Zahlen das ist, was der Theilung, nicht das, was der Vermehrung keine Grenze setzt; s. u. S. 322[4]). Dass Anax. unter dem Unbegrenzten ein räumlich unbegrenztes, ein ἄπειρον τῷ μεγέθει, verstand, sagt nicht allein Simpl. Phys. 22, 12. 458, 24. De cœlo 273 b 45 mit aller Bestimmtheit, sondern auch Theophrast hatte es ihm in diesem Sinn zugeschrieben, wie aus Simpl. 24, 26 f. hervorgeht; das gleiche ergibt sich aber auch daraus, dass Anaximenes die ἀπειρία auf die Luft, also einen

zu dieser Bestimmung | über den Urstoff veranlasst hat, das war nach dem obigen vor allem die Erwägung, der Urstoff müsse unendlich sein, wenn es möglich sein solle, dass immer neue Wesen daraus hervorgehen. Dass diess kein bündiger Beweis ist, konnte Aristoteles (a. a. O.) allerdings leicht zeigen, aber dem ungeübten Denken der ersten Philosophen mochte er vollkommen genügend erscheinen[1]), und auch wir werden wenigstens das zugeben müssen, dass Anaximander durch seine Behauptung eine wichtige philosophische Frage zuerst angeregt hat.

So wenig aber hierüber ein Streit möglich ist, so weit gehen die Ansichten auseinander, wenn es sich darum handelt, eine genauere Vorstellung von dem Urstoff unseres Physikers zu gewinnen[2]). Die Alten bezeugen so gut wie einstimmig, dass derselbe mit keinem der vier Elemente zusammenfiel[3]), aber während er nach der einen Angabe überhaupt kein bestimmter Körper gewesen sein soll, bezeichnen ihn andere als

qualitativ bestimmten Stoff, überträgt; wenn endlich als Grund für die *ἀπειρία* des Urstoffs angegeben wurde, dass er sich sonst erschöpfen würde, und wenn das *ἄπειρον* gerade wegen seiner Unendlichkeit alles umfassen sollte (vgl. S. 210, 2. 217, 1), so passt beides nur auf das räumlich Unbegrenzte. Wendet aber Tannery ein, Anax. könnte einer unbegrenzten Materie keine Achsendrehung beigelegt haben, so ist einfach zu erwidern, dass er diess auch nicht gethan hat; vgl. S. 221, 2; und glaubt Derselbe die Unendlichkeit der Materie damit widerlegen zu können, dass die Erde in der Mitte der Welt liegen soll (s. S. 227), so ist diess eine Gleichsetzung von zwei sehr verschiedenen Dingen.

1) Macht doch noch Melissus und später der Demokriteer Metrodor denselben Fehlschluss; s. u. S. 554[4]. 858, 4[4].

2) Die Angaben der Alten und die Ansichten der Neueren über diese Frage stellt Lütze Ueb. d. *Ἄπειρον* A.s (1878) 2—51 in nahezu erschöpfender Vollständigkeit zusammen.

3) Die Belege im folgenden. Nur die pseudoaristotelische Schrift De Melisso u. s. w. c. 2. 975 b 22 behauptet, sein Urwesen sei Wasser (hierüber S. 220, 2), und bei Sext. Math. X, 313 heisst es, er lasse alles *ἐξ ἑνὸς καὶ ποιοῦ*, nämlich der Luft, entstehen. Wiewohl aber hiebei sein Name zweimal vorkommt, liegt es doch nahe, die Quelle dieser Angabe in einer Verwechslung des Anaximander mit Anaximenes zu vermuthen, die einem Abschreiber, sei es im Texte des Sextus oder in dem des Schriftstellers begegnete, den er hier ausschreibt. Pyrrh. III, 30 gibt er über beide Philosophen das richtige.

ein mittleres zwischen Wasser und Luft oder auch als ein mittleres zwischen Luft und Feuer, und eine dritte Darstellung macht ihn zu einem Gemenge aller besonderen Stoffe, worin diese als verschiedene und bestimmte enthalten gewesen wären, so dass sie daraus ohne eine Veränderung ihrer Beschaffenheit, durch blosse Ausscheidung sich entwickeln konnten. Auf die letztere Ansicht ist dann in neuerer Zeit [1]) die Behauptung gebaut worden, dass nicht blos unter den späteren, sondern auch schon unter den ältesten jonischen Philosophen zwei Klassen zu unterscheiden seien, Dynamiker und Mechaniker, solche, die alle Dinge aus Einem Urstoff durch lebendige Veränderung, und solche, die sie aus einer Vielheit unveränderlicher Urstoffe durch räumliche Trennung und Zusammensetzung entstehen lassen. Zu den ersteren wird ausser Thales und Anaximenes auch Heraklit und Diogenes, zu den andern neben Anaxagoras und Archelaos unser Anaximander gerechnet. Ich prüfe zunächst diese Annahme, da sie nicht blos in die Auffassung der vorliegenden Lehre, sondern in die ganze Geschichte der älteren Philosophie am tiefsten eingreift.

Sie kann nun allerdings mehreres für sich anführen. Simplicius [2]) scheint Anaximander in Worten, die er Theophrast

1) Von Ritter, Gesch. d. jon. Phil. 174 ff. und Gesch. d. Phil. I, 201 f. 283 ff., wo auch das frühere Zugeständniss, dass Anax. die Dinge nur dem Keime und Vermögen nach, nur als nicht verschieden von einander im Urwesen enthalten sein lasse, thatsächlich wieder zurückgenommen ist. An R. schliesst sich, doch nicht ohne eingreifende Schwankungen (vgl. Lütze S. 26 ff.) Büsgen Ueb. d. *Ἄπειρον* A.s (Wiesbad. 1867), in der Hauptsache auch Teichmüller Stud. z. Gesch. d. Begr. (1874) 1—70. 547—588 an.

2) Phys. 27, 11 ff. (Doxogr. 479) nach einer Darstellung der anaxagorischen Lehre von den Urstoffen: *καὶ ταῦτά φησιν ὁ Θεόφραστος παραπλησίως τῷ Ἀναξιμάνδρῳ λέγειν τὸν Ἀναξαγόραν. ἐκεῖνος γάρ φησιν ἐν τῇ διακρίσει τοῦ ἀπείρου τὰ συγγενῆ φέρεσθαι πρὸς ἄλληλα, καὶ ὅ τι μὲν ἐν τῷ παντὶ χρυσὸς ἦν, γίνεσθαι χρυσόν, ὅ τι δὲ γῆ γῆν, ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον, ὡς οὐ γινομένων ἀλλ' ὑπαρχόντων πρότερον.* (Vgl. hiezu S. 235, 19: *οἱ δὲ πολλὰ μὲν ἐνυπάρχοντα δὲ ἐκκρίνεσθαι ἔλεγον τὴν γένεσιν ἀναιροῦντες, ὡς Ἀναξίμανδρος καὶ Ἀναξαγόρας.*) *τῆς δὲ κινήσεως καὶ τῆς γενέσεως αἴτιον ἐπέστησε τὸν νοῦν ὁ Ἀναξαγόρας· ὑφ' οὗ διακρινόμενα τούς τε κόσμους καὶ τὴν τῶν ἄλλων φύσιν ἐγέννησαν. „Καὶ οὕτω μέν, φησι, λαμβανόντων δόξειεν ἂν ὁ Ἀναξαγόρας τὰς μὲν ὑλικὰς ἀρχάς*

entnommen hat, die Ansicht beizulegen, dass bei der Ausscheidung der Stoffe aus dem Unendlichen das verwandte sich vereinigt habe, die Goldtheilchen mit Goldtheilchen, die Erde mit Erde u. s. w., so dass also die Stoffe, als diese bestimmten, in dem ursprünglichen Gemenge schon enthalten gewesen wären. Die gleiche Auffassung begegnet uns aber auch sonst[1]), und | Aristoteles selbst scheint sie zu rechtfertigen, indem er Anaximander's Urstoff als eine Mischung bezeichnet[2]). Wenn endlich derselbe Gewährsmann unsern Philosophen ausdrücklich denen beizählt, welche die besonderen Stoffe aus dem Urstoff nicht durch Verdünnung und Verdichtung, sondern durch Ausscheidung sich entwickeln lassen[3]), so scheint es keinem Zweifel mehr zu unterliegen, dass auch er sich diesen Urstoff dem des Anaxagoras analog gedacht hat, denn was aus demselben ausgeschieden werden sollte, musste doch vorher darin sein. Indessen sind diese Gründe, wenn wir genauer zusehen, doch nicht beweisend[4]). Was zunächst die aristotelischen

ἀπείρους ποιεῖν, τὴν δὲ τῆς κινήσεως καὶ τῆς γενέσεως αἰτίαν μίαν τὸν νοῦν· εἰ δέ τις τὴν μίξιν τῶν ἁπάντων ὑπολάβοι μίαν εἶναι φύσιν ἀόριστον καὶ κατ' εἶδος καὶ κατὰ μέγεθος, συμβαίνει δύο τὰς ἀρχὰς αὐτὸν λέγειν, τὴν τοῦ ἀπείρου φύσιν καὶ τὸν νοῦν· ὥστε φαίνεται τὰ σωματικὰ στοιχεῖα παραπλησίως ποιῶν Ἀναξιμάνδρῳ". Die Worte *οὕτω μὲν* — *Ἀναξιμάνδρῳ* führt Simpl. auch S. 154, 16 aus Theophrast's *φυσικὴ ἱστορία* an.

1) Sidon. Apoll. carm. XV, 83 ff. nach Augustin Civ. D. VIII, 2. Philop. Phys. 93, 18. Bei Iren. c. hær. II, 14, 2 ist nicht klar, welche Vorstellung über das *ἄπειρον* er mit den Worten ausdrücken will: *Anaximander autem hoc quod immensum est omnium initium subjecit* (*ὑπέθετο*) *seminaliter habens in semetipso omnium genesin.*

2) Metaph. XII, 2. 1069 b 20: *καὶ τοῦτ' ἐστι τὸ Ἀναξαγόρου ἓν (βέλτιον γὰρ ἢ ὁμοῦ πάντα) καὶ Ἐμπεδοκλέους τὸ μῖγμα καὶ Ἀναξιμάνδρου.* Vgl. S. 205, 1.

3) Phys. I, 4 Anf.: *ὡς δ' οἱ φυσικοὶ λέγουσι δύο τρόποι εἰσίν. οἱ μὲν γὰρ ἓν ποιήσαντες τὸ ὂν σῶμα τὸ ὑποκείμενον, ἢ τῶν τριῶν* (Wasser, Luft, Feuer) *τι, ἢ ἄλλο, ὅ ἐστι πυρὸς μὲν πυκνότερον ἀέρος δὲ λεπτότερον, τἆλλα γεννῶσι πυκνότητι καὶ μανότητι πολλὰ ποιοῦντες . . . οἱ δ' ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι, ὥσπερ Ἀναξίμανδρός φησι καὶ ὅσοι δ' ἓν καὶ πολλά φασιν εἶναι ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἀναξαγόρας· ἐκ τοῦ μίγματος γὰρ καὶ οὗτοι ἐκκρίνουσι τἆλλα.*

4) Vgl. zum folgenden Schleiermacher a. a. O. S. 190 f. Brandis, Rhein. Mus. III, 114 ff. Gr.-röm. Phil. I, 132 f.

Stellen betrifft, so belehrt uns Aristoteles selbst darüber, dass er von einer Ausscheidung und einem Enthaltensein nicht blos da spricht, wo ein Stoff aktuell, sondern auch da, wo er nur potentiell in einem andern enthalten ist[1]; wenn er daher sagt, Anaximander lasse die besonderen Stoffe aus dem Urstoff sich ausscheiden, so folgt daraus nicht im geringsten, dass sie als diese bestimmten Stoffe in jenem lagen; sondern der Urstoff kann ebensogut auch als das Unbestimmte gedacht sein, aus dem sich das Bestimmte erst in der Folge, wie immer, entwickelt, und die Vergleichung Anaximanders mit Anaxagoras und Empedokles kann sich ebensogut auf eine entferntere, als auf eine nähere Aehnlichkeit ihrer | Lehren beziehen, und bezieht sich wirklich nur auf jene[2]. In demselben Sinn

1) De cœlo III, 3. 302 a 15: *ἔστω δὴ στοιχεῖον τῶν σωμάτων, εἰς ὃ τἆλλα σώματα διαιρεῖται, ἐνυπάρχον δυνάμει ἢ ἐνεργείᾳ . . . ἐν μὲν γὰρ σαρκὶ ξύλῳ καὶ ἑκάστῳ τῶν τοιούτων ἔνεστι δυνάμει πῦρ καὶ γῆ· φανερὰ γὰρ ταῦτα ἐξ ἐκείνων ἐκκρινόμενα.* Auch Metaph. a. a. O. werden die dort angeführten Lehren des Anaxagoras u. s. f. mit der aristotelischen, dass alles aus einem Potentiellen entstehe, zusammengestellt.

2) Phys. I, 4 unterscheidet Arist. diejenigen, welche einen bestimmten Körper als Urstoff setzen, von Anaximander und denen, *ὅσοι ἓν καὶ πολλά φασιν*, welche behaupten, das *ἓν* (der ursprüngliche Stoff) sei zugleich Eines und vieles, indem es nämlich ein Gemenge vieler qualitativ verschiedener Stoffe sei. Man könnte nun zwar fragen, ob unser Philosoph mit zu den letzteren gerechnet werde, oder nicht; und die Worte *καὶ ὅσοι δ'* u. s. w. würden für die letztere Annahme noch nicht unbedingt entscheiden, da sie sich nicht blos erklären liessen: „und ebenso diejenigen" u. s. w., sondern auch: „und überhaupt diejenigen." Allein (vgl. Seydel a. a. O. S. 13) in dem Zusatz: *ἐκ τοῦ μίγματος* u. s. w. kann das *καὶ οὗτοι* nicht mit auf Anaximander gehen, denn dieser ist der einzige, mit dem die *οὗτοι* (durch das *καὶ*) verglichen werden können, da nur er, nicht die *ἓν ποιήσαντες τὸ ὂν σῶμα*, eine *ἔκκρισις* der *ἐναντιότητες* aus dem *ἓν* lehrte. Wenn aber dieses, so werden diejenigen, *ὅσοι ἓν καὶ πολλά φασιν εἶναι*, von Anaximander, gerade indem sie in Betreff der *ἔκκρισις* mit ihm verglichen werden, in anderer Beziehung zugleich unterschieden, er wird also nicht zu denen gerechnet, die den Urstoff als *ἓν καὶ πολλὰ* setzen, er hielt ihn nicht für ein Gemenge verschiedener, ihre qualitativen Unterschiede in der Mischung festhaltender Stoffe. Wenn Büsgen (a. a. O. 4 f.) glaubt, in unserer Stelle müsse Anaximander zu denen gezählt werden, die *ἓν καὶ πολλὰ* behaupten, da ja sonst zwischen ihm und denen, welche einen einheitlichen Urgrund annehmen, (Anaximenes u. s. f.) kein Gegensatz wäre, so hat er den Gedankengang derselben falsch aufgefasst. Anaximander wird nicht hinsichtlich

konnte dann aber Anaximanders Urstoff auch μῖγμα genannt, oder er konnte wenigstens unter diesem, zunächst auf Empedokles und Anaxagoras bezüglichen, Ausdruck in freierer Weise mitbegriffen werden, ohne dass deshalb diesem Philosophen | die Annahme einer ursprünglichen Mischung aller besonderen Stoffe im eigentlichen Sinn beigelegt würde[1]). Dass

der Einheit oder Vielheit der Grundstoffe, sondern hinsichtlich der Art, wie die Dinge aus diesen hervorgehen, (ob durch Verdünnung und Verdichtung oder durch Ausscheidung) gemeinschaftlich mit Empedokles und Anaxagoras dem Anaximenes u. s. f. entgegengesetzt; es wird aber zugleich angedeutet, wodurch er sich von jenen beiden, und es wird endlich im weiteren noch auseinandergesetzt, wodurch sie selbst sich von einander unterscheiden. Ebenso verfehlt ist Büsgens Versuch (S. 6), Phys. I, 2 Anf. und I, 5 Anf. für sich zu benützen, da in der ersten von diesen Stellen Anaximander, wenn er überhaupt genannt wäre, unter diejenigen einzureihen sein würde, welche eine μία ἀρχὴ κινουμένη annehmen, die zweite aber eine vollständige Aufzählung der verschiedenen Systeme gar nicht beabsichtigt: Empedokles, Anaxagoras und die Pythagoreer werden hier gleichfalls nicht erwähnt, und Heraklit liesse sich unter denen, welche Verdünnung und Verdichtung des Urstoffs annehmen, nur gezwungen unterbringen.

1) Der Trennung entspricht die Mischung (τῶν γὰρ αὐτῶν μῖξίς ἐστι καὶ χωρισμός, wie es in einer Stelle, deren Vergleichung überhaupt sehr belehrend ist, Metaph. I, 8. 989 b 4 heisst); wenn alles durch Ausscheidung aus dem Urstoff entstanden ist, so war dieser vorher eine Mischung von allem; so gut daher Aristoteles von einer Ausscheidung oder Theilung sprechen kann, wenn das ausgeschiedene auch nur potentiell in dem Urstoff enthalten war, ebensogut in dem gleichen Fall von einer Mischung, und es ist dazu keineswegs nöthig, dass das μῖγμα erst durch ein Zusammentreten der besonderen Stoffe entstanden ist, wie diess Büsgen (a. a. O. 3. 7. 11 f.) hinsichtlich des anaximandrischen ἄπειρον anzunehmen scheint, wie es sich aber freilich mit dem Begriff des Urstoffs, des Ewigen und Ungewordenen, schlechterdings nicht vertragen würde. Für die Beurtheilung der vorliegenden Stelle kommt aber ausserdem in Betracht, dass in derselben das μῖγμα zunächst Empedokles zugeschrieben, und erst an zweiter Stelle durch den Zusatz καὶ Ἀναξιμάνδρου auf diesen mitbezogen wird; wollte man nun hier ein leichtes Zeugma annehmen, so dass aus dem Ausdruck, welcher in seiner vollen Strenge nur auf Empedokles passte, blos der allgemeine Begriff (Einheit, die eine Mannigfaltigkeit in sich schliesst) auf Anaximander anzuwenden wäre, so gienge diess um so leichter, da die Worte, um die es sich handelt, einem Abschnitt angehören, mit dem sich (vielleicht aus dem IIb, 82 besprochenen Grunde) an Knappheit des Ausdrucks von allem, was Aristoteles geschrieben hat, nur weniges vergleichen lässt, wo daher die eigentliche Meinung des Schriftstellers sehr oft nur durch Ergänzung dessen gefunden werden kann, was er kaum mit den leichtesten Strichen andeutet.

daher Aristoteles Anaximander die letztere zuschreibe, ist durchaus nicht zu beweisen[1]). Ebensowenig thut es Theophrast; er sagt vielmehr ausdrücklich, Anaxagoras stimme hinsichtlich des Urstoffs nur in dem Fall mit Anaximander überein, wenn bei ihm statt einer Mischung aus bestimmten und qualitativ verschiedenen Stoffen Ein Stoff ohne bestimmte Eigenschaften (*μία φύσις ἀόριστος*) als das ursprüngliche gesetzt werde[2]). Dass sich nämlich die Lehre des Anaxagoras bei weiterer Entwicklung auf diese, von ihrem nächsten Sinn allerdings abweichende, Annahme zurückführen liesse, hatte schon Aristoteles[3]) bemerkt; dieselbe | Folgerung zieht hier Theophrast[4]), und nur für den Fall, dass man sie ihm zugebe, will er Anaxagoras mit Anaximander zusammenstellen. Er hat daher diesem ganz sicher nur einen solchen Urstoff zugeschrieben, in dem von allen besonderen Eigenschaften der Körper noch keine vorhanden war, nicht einen solchen, der alles besondere als besonderes in sich befasste. Ebensowenig wird der letztere im vorhergehenden Anaximander beigelegt,

1) Um so weniger haben wir Grund, mit Lütze a. a. O. 52 ff., dem Natorp (Philos. Monatsch. 1884, 371 f.) beistimmt, Metaph. XII, 2 (s. o. 202, 2) zu dem gewaltsamen Mittel einer Textesänderung zu greifen, indem gesetzt wird: *καὶ τοῦτ' ἐστὶ τὸ Ἀναξιμάνδρου ἓν καὶ Ἐμπεδοκλέους τὸ μῖγμα καὶ Ἀναξαγόρου*, und die Worte: *βέλτιον γὰρ ἢ ὁμοῦ πάντα* als Glosse beseitigt werden; das letztere nämlich wäre in diesem Fall allerdings nöthig; Natorp's Deutung: denn Anaximander's ἓν ist besser, als Anaxagoras' *ὁμοῦ πάντα*, gibt einen seltsamen und mit dem Wortlaut schwer verträglichen Sinn. Ein ἓν, aus dem die Gegensätze hervortreten, (in dem Metaph. V, 6. 1016 a 17 besprochenen Sinn des Wortes) schreibt Aristoteles auch Phys. I, 4. 187 a 20 Empedokles und Anaxagoras gemeinschaftlich mit Anaximander zu; Lütze hatte daher keinen Grund, in unserer Stelle daran Anstoss zu nehmen, und auch der Umstand, dass Metaph. I, 8. 989 b 16 der *νοῦς* des Anaxagoras dem platonischen ἓν verglichen wird, berechtigt in dem einen Fall so wenig wie in dem andern zu einem Zweifel an dem überlieferten Text. Arist. selbst bemerkt Phys. a. a. O. Z 18: bei Plato sei das ἓν die Form, bei den Physikern der Stoff.

2) In den S. 201, 2 mit Anführungszeichen versehenen Worten: *καὶ οὕτω μὲν — Ἀναξιμάνδρῳ*, dem einzigen, was Simplicius dort als wörtliche Anführung aus ihm bezeichnet.

3) Metaph. I, 8. 989 a 30 vgl. ebd. XII, 2. 1069 b 21.

4) „*τὸν Ἀναξαγόραν εἰς τὸν Ἀναξίμανδρον συνωθῶν*" (Simpl. Phys. 154, 14).

vielmehr beziehen sich die Worte, worin diess geschehen soll[1]), auf Anaxagoras[2]). Gerade Theophrast's unantastbares Zeug-

1) Bei SIMPL. a. a. O. (s. o. 201, 2) von ἐκεῖνος γὰρ bis ὑπαρχόντων πρότερον, wo noch BRANDIS Gr.-röm. Phil. I, 131 einen aus Theophrast geflossenen Bericht über Anaximander sieht.

2) Dieselben könnten an sich allerdings auf Anaximander, sie können jedoch auch auf Anaxagoras gehen, da ἐκεῖνος zwar gewöhnlich auf das entferntere, aber doch oft genug auch auf das nähere von zwei vorher genannten Subjekten hinweist. Die Behauptung aber, dass diess nur dann möglich sei, wenn der den Worten nach näher stehende Begriff, auf den mit ἐκεῖνος hingewiesen wird, „dem Gedanken des Verfassers ferner stehe" (KERN Beitr. z. Philos. d. Xenophanes. Danz. 1871, S. 11; BÜSGENS Bemerkungen hierüber a. a. O. S. 8 darf ich wohl übergehen), wird durch Stellen wie ISOKR. or. 13, 9. PLATO Phaedr. 233 E. Apol. 18 D f. Euthyd. 271 B. ARIST. Metaph. X, 2. 1053 b 15. XII, 7. 1072 b 22. Eth. VIII, 2. 1156 a 1. Polit. III, 12. 1282 b 38. SIMPL. Phys. 131, 16. SEXT. P. I, 213. Math. VII, 151 mehr als genügend widerlegt. Wir wissen aber überdiess gar nicht, was dem ἐκεῖνος γὰρ u. s. w. bei Theophrast vorangieng; die Worte: παραπλησίως — Ἀναξαγόραν waren es nicht, denn diese Worte, die Simpl. in seiner einleitenden Bemerkung: καὶ ταῦτά φησιν u. s. w. voranstellt, hat er erst dem Schluss der Stelle (Z. 22) entnommen. Dass mit dem ἐκεῖνος nur Anaxagoras gemeint sein kann, geht aus dem Zusammenhang unwiderleglich hervor. Bezieht man es auf Anaximander, so würde Simpl. sagen: 1. Anaxagoras' Lehre von den Urstoffen ist der des Anaxim. ähnlich. 2. Anaximander liess nämlich die besonderen Stoffe als solche im ἄπειρον enthalten sein und bei seiner Scheidung sich zu einander bewegen. 3. Die Bewegung und Scheidung aber leitete (nicht Anaximander, sondern) Anaxagoras vom Nus her. 4) Anaxagoras scheint demnach zahllose Urstoffe und Eine bewegende Kraft, den Nus, anzunehmen. 5. Setzt man jedoch bei ihm an die Stelle des aus vielen Stoffen bestehenden Gemenges (d. h. der Annahme, in der er nach dieser Erklärung mit Anaximander übereinstimmte) eine einzige gleichartige Masse, so würde die Ansicht des Anaxagoras mit der des Anaximander zusammentreffen." Von diesen fünf Sätzen würde der zweite mit dem dritten und vierten in gar keinem Zusammenhang stehen und dem fünften auf's augenscheinlichste widersprechen, und im vierten wäre die Folgerung, dass Anaxag. „demnach" zahllose Urstoffe annehme, durch das vorangehende nicht begründet. Der ἐκεῖνος kann daher nur Anaxagoras sein. Auch das ἄπειρον, von welchem der ἐκεῖνος geredet haben soll, steht nicht im Wege, da Anaxagoras (s. u. 877, 2[4]) die ἀπειρία der Urstoffe sehr entschieden behauptet hatte; und wenn es KERN auffallend findet, dass das sonst von Anaximanders Urstoff gebrauchte ἄπειρον zur Bezeichnung des seinigen stehen sollte, so zeigt neben dem dort aus Metaph. I, 7 angeführten auch unsere Stelle, wie wenig wir zu diesem Bedenken Anlass haben: Theophrast führt ja die anaxagorischen Urstoffe sofort auf die φύσις τοῦ ἀπείρου zurück. — LÜTZE's Vorschlag (a. a. O. 69), in der

niss berechtigt uns daher zu der bestimmten Behauptung, dass unser Philosoph seinen Urstoff nicht als ein Gemenge der besonderen Stoffe betrachtet haben könne, und dass es demnach | unrichtig sei, ihn als Anhänger einer mechanischen Physik von den Dynamikern Thales und Anaximenes zu trennen. Und das um so mehr, da es auch aus allgemeineren Gründen unwahrscheinlich ist, dass die Ansicht, welche Ritter ihm zuschreibt, schon einer so frühen Zeit angehören sollte. Denn die Annahme unveränderlicher Urstoffe setzt einerseits die Erwägung voraus, dass die Eigenthümlichkeit der besonderen Stoffe so wenig, als der Stoff überhaupt, habe entstehen können; diesem Gedanken begegnen wir aber bei den Griechen erst seit dem Zeitpunkt, wo Parmenides die Möglichkeit des Werdens geleugnet hatte, auf dessen Sätze Empedokles, Anaxagoras und Demokrit ausdrücklich zurückgehen. Andererseits hängt dieselbe nicht allein bei Anaxagoras mit der Annahme eines weltbildenden Verstandes zusammen, sondern auch die analogen Vorstellungen des Empedokles und der Atomiker waren durch ihre Bestimmungen über die wirkenden Ursachen bedingt, und keiner von diesen Philosophen hätte sich die Urstoffe qualitativ unveränderlich denken können, wenn sie nicht — Anaxagoras am Nus, Empedokles am Hass und der Liebe, die Atomiker am Leeren — ein eigenes bewegendes Princip gehabt hätten. Bei Anaximander aber weiss niemand von einer ähnlichen Bestimmung, und ebensowenig lässt sich[1]) aus dem bekannten kleinen Bruchstück seiner Schrift[2]) die Vorstellung ableiten,

Simpliciusstelle den *ἐκεῖνος* auf Theophrast zu beziehen, und hinter: *ἐκεῖνος γάρ φησι* zu ergänzen: *λέγειν τὸν Ἀναξαγόραν*, ist sprachlich unmöglich; die ebd. Anm. 3 von ihm empfohlene Textesänderung eine ebenso überflüssige als unerlaubte Gewaltsamkeit.

1) Mit Ritter Gesch. d. Phil. I, 284.

2) Bei Simpl. Phys. 24, 18 (aus Theophrast): *ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών. διδόναι γὰρ αὐτὰ τίσιν καὶ δίκην ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν·* Diess sage Anaximander, setzt Simpl. hinzu, *ποιητικωτέροις ὀνόμασιν.* Das *ἀλλήλοις* fehlt zwar in der Aldina; aber da es alle Handschriften haben, und da es, wie wir S. 229 finden werden, einen ganz guten Sinn gibt, hat man einer um so viel besseren Ueberlieferung gegenüber kein Recht, es (mit Ziegler Archiv f. Gesch. d. Phil. I, 20) zu streichen. Ebensowenig liegt ein Grund vor (wie er S. 25 f. vorschlägt) die Worte: *κατὰ τ. τ. χρόν. τάξιν* als blosse Erläuterung des *κατὰ τὸ χρεὼν* (zu dem sie in Wirk-

dass er die bewegende Kraft in die Einzeldinge verlege, und sie durch eigenen Trieb aus der ursprünglichen Mischung heraustreten lasse, sondern das Unendliche selbst ist es [1]), das alles bewegt. Es fehlt daher hier an allen Bedingungen einer mechanischen Physik [2]), und wir haben | durchaus keinen Grund, sie im Widerspruch mit den zuverlässigsten Berichten bei unserem Philosophen zu suchen [3]).

Weiter fragt es sich nun, wenn sich Anaximander seinen Urstoff nicht als eine Mischung der besonderen Stoffe, sondern als eine gleichartige Masse gedacht hat, von welcher Beschaffenheit diese Masse sein sollte. Dass sie aus keinem der vier Elemente bestand, sagen die Alten seit Aristoteles einstimmig; dagegen erwähnt der letztere mehrfach der Ansicht, dass der Urstoff hinsichtlich seiner Dichtigkeit zwischen dem

lichkeit eine neue Bestimmung hinzufügen) auszuwerfen, oder unter Belassung derselben im vorhergehenden zu setzen: „*κατακεχρημένα* (verbraucht) *διδόναι αὐτὰ* u. s. f. Weiteres S. 229, 2.

1) Nach der S. 217, 1 anzuführenden Aeusserung bei Arist. Phys. III, 4.

2) D. h. einer mechanischen Physik in dem Sinn, in dem Ritter diesen Ausdruck gebraucht: Mechaniker nennt er diejenigen, welche die besonderen Stoffe als solche im Urstoff präexistiren, Dynamiker die, welche sie erst beim Hervortreten aus demselben als besondere entstehen lassen. Mit der letzteren Annahme ist es aber nicht unverträglich, wenn im weiteren die Naturerscheinungen mechanisch, aus der Bewegung und Mischung der aus dem Urstoff hervorgegangenen Stoffe, erklärt wurden. Wenn daher Anaximander das letztere gethan hat, so kann diess nicht auffallen, so gewiss auch aus diesem Verhalten hervorgeht, dass er weder eine rein mechanische noch eine rein dynamische Naturerklärung grundsätzlich beabsichtigte und durchführte. Noch weniger wird man (mit Teichmüller S. 24) daran Anstoss nehmen können, dass ich Anaximander ein eigenes bewegendes Princip abspreche, während ich doch später die Bewegung des Himmels vom *ἄπειρον* ausgehen lasse. Ich leugne, dass Anax. ein von dem Urstoff, dem *ἄπειρον*, verschiedenes bewegendes Princip gehabt habe, und ich behaupte gerade desshalb, er habe die bewegende Kraft in diesen Urstoff selbst verlegt, und von seiner Bewegung die des Himmels abgeleitet. Wo ist da der Widerspruch?

3) Schliesst aber Windelband (Gesch. d. alt. Phil. 25), im übrigen mit mir einig, aus dem *περιέχειν* (s. u. 210, 2. 217, 1), dass A. irgendwie geäussert haben müsse, das *ἄπειρον* enthalte alle möglichen Stoffe in sich, so hat er übersehen, dass *περιέχειν* hier nur bedeuten kann: „umfassen“: es heisst ja auch: *περιέχειν πάντας τοὺς οὐρανούς*, die *οὐρανοὶ* als solche sind aber doch in dem *ἄπειρον* nicht enthalten.

Wasser und der Luft[1]), oder dass er zwischen der Luft und dem Feuer[2]) in der Mitte stehe, und nicht wenige von den Alten[3]) haben diese Aussagen auf unsern Philosophen bezogen. So ALEXANDER[4]), THEMISTIUS[5]), SIMPLICIUS[6]), PHILOPONUS[7]), ASKLEPIUS[8]). Wiewohl | aber diese Annahme auch neuerdings noch gegen die Einwendungen vertheidigt worden ist[9]), welche

1) De cœlo III, 5. 303 b 10. Phys. III, 4. 203 a 16. c. 5. 205 a 25. Gen. et corr. II, 5. 332 a 20.

2) Phys. I, 4. 187 a, 12; s. o. S. 203, 2. Gen. et corr. a. a. O. und II, 1. 328 b 35. Metaph. I, 7. 988 a 30. I, 8. 989 a 14.

3) Nachgewiesen von SCHLEIERMACHER a. a. O. 175. BRANDIS gr.-röm. Phil. I, 132, jetzt bei LÜTZE a. a. O. 7 ff. NEUHÄUSER a. a. O. 104 ff.

4) In Metaph. 45, 18 (34, 2 Bon.) nennt es dieser nur *τὸ μεταξὺ*, ebd. 47, 23 (36, 1) ein Mittleres zwischen Wasser und Luft, 61, 21 (46, 29) *τὴν μεταξὺ φύσιν ἀέρος τε καὶ πυρός*, ebd. 60, 8 (45, 20) (und ebenso b. SIMPL. Phys. 149, 9 ff.): *τὴν μεταξὺ φύσιν ἀέρος τε καὶ πυρὸς ἢ ἀέρος τε καὶ ὕδατος· λέγεται γὰρ ἀμφοτέρως* (was natürlich nicht mit NEUHÄUSER S. 106 erklärt werden kann: es werde von allen anerkannt, dass Anax. beides zugleich damit meine).

5) Phys. 124, 19. 230, 11. 231, 14 Sp.: In der ersten von diesen Stellen wird das *ἄπειρον* als Mittleres zwischen Luft und Feuer, in den andern nur allgemein als *μεταξὺ* oder *ἑτέρα* (sc. *τῶν δ´ στοιχείων*) *φύσις* bezeichnet. Als Grund dieser Bestimmung gibt TH. 230, 11 an: da die Elemente einander entgegengesetzt seien, so müsste Ein Element, unendlich gesetzt, die andern vernichten, das Unendliche müsse daher zwischen den verschiedenen Elementen in der Mitte stehen. Dieser Gedanke kann aber selbstverständlich Anaximander noch nicht angehören, da er die spätere Lehre von den Elementen voraussetzt, und ist gewiss nur ARIST. Phys. III, 5. 204 b 24 entnommen.

6) Simpl. kommt zwar oft auf A.s *ἄπειρον*, erklärt sich aber darüber sehr verschieden. Wo er Theophrast folgt, ist es ihm das *ἀόριστον* (s. o. 201, 2. Phys. 24, 28). Dagegen wird ihm das „von den vier Elementen verschiedene Wesen" (Phys. 24, 16. 23. 41, 18 u. ö.) schon S. 36, 14 zum *μεταξὺ*, und dieses stellt er 452, 32. 458, 25. 35. 484, 12. De cœlo 251 a 29. 273 b 38 K. (Schol. in Ar. 510 a 24. 514 a 28) zwischen Wasser und Luft, Phys. 465, 14 dagegen zwischen Luft und Feuer in die Mitte, während er Phys. 149, 9 ff. (s. vorl. Anm.) sich mit der Anführung der verschiedenen Annahmen darüber begnügt.

7) De gen. et corr. 3 u. Phys. 23, 15. 86, 26. 87, 1. 88, 26 u. ö. schreibt er A. ähnlich wie Simplicius bald unbestimmt *τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα*, bald das Mittlere zwischen Wasser und Luft, bald endlich — Phys. 23, 15. 87, 1 — *τὸ μεταξὺ ἢ ἀέρος καὶ ὕδατός ἢ πυρὸς καὶ ἀέρος* zu).

8) Schol. in Arist. 553 b 33 (das *μεταξὺ* ohne nähere Bestimmung).

9) HAYM in d. Allg. Encykl. III. Sect. B. XXIV, 26 f. F. KERN im Philologus XXVI, 281. Beiträge u. s. f. (s. o. 206, 2) S. 8 f. und besonders

ihr schon Schleiermacher entgegengestellt hat[1]), ist sie doch unzweifelhaft unrichtig. Es scheint sich zwar in einer von den angeführten aristotelischen Stellen eine Beziehung auf Ausdrücke zu finden, deren sich Anaximander bedient hatte[2]). Allein wenn man diese Beziehung auch annimmt, folgt noch nicht, dass die ganze Stelle auf ihn zielt[3]); während anderer-

eingehend jetzt Lütze a. a. O. 52 ff. Neuhäuser a. a. O. S. 60—273. Tannery a. a. O. 99 f. Gegen Neuhäuser: Natorp a. a. O. 372 f.

1) A. a. O. 174 ff.

2) De cœlo III, 5 Anf.: *ἔνιοι γὰρ ἓν μόνον ὑποτίθενται καὶ τούτων οἱ μὲν ὕδωρ, οἱ δ' ἀέρα, οἱ δὲ πῦρ, οἱ δ' ὕδατος μὲν λεπτότερον, ἀέρος δὲ πυκνότερον, ὃ περιέχειν φασὶ πάντας τοὺς οὐρανοὺς ἄπειρον ὄν* vgl. m. Phys. III, 4. 203 b 10 (s. S. 217, 1), wo die Worte; *περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾷν* mit Wahrscheinlichkeit für anaximandrisch gehalten werden, und Hippolyt. Refut. hær. I, 6 (ebdas.).

3) Die Worte *ὃ περιέχειν — ἄπειρον ὄν* lassen nämlich eine doppelte Auffassung zu. Sie können entweder blos auf das nächstvorhergehende Subjekt, das *ὕδατος λεπτότερον* u. s. f., oder auf das Hauptsubjekt des ganzen Satzes, das *ἕν*, bezogen werden. In jenem Fall würde nur denen, welche ein Mittleres zwischen Wasser und Luft zum Urstoff machten, die Behauptung zugeschrieben, dass dasselbe alles umfasse. In diesem wäre der Sinn der Stelle: „einige nehmen nur einen Urstoff an — bald Wasser, bald Luft, bald Feuer, bald einen Körper, der dünner als das Wasser und dichter als die Luft sein soll — und von diesem Urstoff sagen sie, er umfasse vermöge seiner Unbegrenztheit alle Welten.“ Stilistisch ist auch die letztere Auffassung ganz unbedenklich; dagegen lässt sich allerdings gegen sie einwenden (Kern Beitr. u. s. w. S. 10. Lütze a. a. O. 95 f.), dass nach Phys. III, 5. 205 a 26 *οὐθεὶς τὸ ἓν καὶ ἄπειρον πῦρ ἐποίησεν οὐδὲ γῆν τῶν φυσιολόγων, ἀλλ' ἢ ὕδωρ ἢ ἀέρα ἢ τὸ μεταξὺ τούτων* (Heraklit nämlich wird ebd. 205 a 1 f. zu denen gerechnet, welche das All für begrenzt halten), dass mithin der Relativsatz *ὃ περιέχειν* u. s. f. sich auf diejenigen, welche das Feuer zum Urstoff machten, nicht mit beziehen könne. Allein wir haben kein Recht zu der Annahme, dass Arist. alles, was er hier von den *ἔνιοι* aussagt, bei den gleichen Philosophen gefunden habe oder gefunden haben wolle; wenn er vielmehr im unmittelbar folgenden, wie sogleich gezeigt werden wird, denselben, deren Ansicht vom *ἄπειρον* mit Anaximander's Worten geschildert wird, die *μάνωσις* und *πύκνωσις* zuschreibt, die er Anaximander abspricht, so liegt am Tage, dass er an unserer Stelle, in der auch kein Name genannt ist, überhaupt nicht darauf ausgeht, die Ansichten Einzelner, streng auseinandergehalten, mit geschichtlicher Genauigkeit darzustellen, sondern vielmehr eine allgemeine Schilderung nach sachlichen Kategorieen gibt, deren einzelne Züge er von Verschiedenen entlehnt. So wird ja auch im folgenden (304 a 7 ff.) die Behauptung, dass das Feuer das *στοιχεῖον* sei, in einer Form bekämpft, die nicht Heraklit, sondern Philolaos

seits das | Gegentheil gleich aus den nächsten Worten klar hervorgeht; denn Aristoteles schreibt hier den Philosophen, welche ein Mittleres zwischen Luft und Wasser als Urstoff setzen, die Ansicht zu, die er Anaximander auf's bestimmteste abspricht, dass die Dinge aus dem Urstoff durch Verdünnung und Verdichtung entstehen[1]). Sonst begegnet uns bei Aristoteles ohnediess nichts, was dafür spräche, dass er diese Bestimmung über den Urstoff bei Anaximander gefunden habe[2]). |

und Plato angehört, und Z. 10 f. erinnert ebenso deutlich an Tim. 56 A, wie 303 b 12 an die Worte Anaximanders; zu denen aber, welche ἓν μόνον ὑποτίθενται καὶ τοῦτο πῦρ, gehört weder Plato noch Philolaos. Mögen daher auch die Worte: ὃ περιέχειν φασὶ u. s. w. eine Reminiscenz an Anaximander enthalten, so folgt doch daraus nach dem ganzen Charakter unserer Stelle durchaus nicht, dass eine von den vorher angeführten Bestimmungen über das ἓν στοιχεῖον von ihm herrührt, und wir bedürfen zur Abwehr dieser Folgerung nicht einmal der Annahme, dass irgend ein Philosoph, welcher den Urstoff für ein Mittleres zwischen Wasser und Luft hielt, zur Bezeichnung seiner Unendlichkeit sich des anaximandrischen Ausdrucks: περιέχειν πάντας τοὺς οὐρανοὺς bedient hätte. An sich stände zwar dieser Annahme nichts im Wege: gebraucht doch auch Anaximenes (s. u. 221, 2[4]) einen ganz ähnlichen Ausdruck von der Luft, und Diogenes entnimmt Fr. 6 (s. u. 238, 6[4]) dem anaximandrischen Bruchstück das πάντα κυβερνᾶν. Indessen spricht Arist. z. B. auch Phys. III, 4 (s. u. 217, 1) mit Anaximander's Worten aus, was „die meisten Physiker sagen", die sich dazu gewiss nicht alle dieser selbigen Worte bedient hatten.

1) Er fährt nämlich De cœlo III, 5 unmittelbar nach den angeführten Worten so fort: ὅσοι μὲν οὖν τὸ ἓν τοῦτο ποιοῦσιν ὕδωρ ἢ ἀέρα ἢ ὕδατος μὲν λεπτότερον ἀέρος δὲ πυκνότερον, εἶτ' ἐκ τούτου πυκνότητι καὶ μανότητι τἆλλα γεννῶσιν, οὗτοι λανθάνουσιν αὐτοὶ αὑτοὺς ἄλλο τι πρότερον τοῦ στοιχείου ποιοῦντες.

2) Kern, dem Lütze S. 118 beistimmt, glaubt in dieser Beziehung die S. 197, 3 angeführte Stelle Phys. III, 4 benützen zu können, die er aber Beitr. z. Phil. d. Xenoph. S. 8 etwas anders erklärt als früher Philol. XXVI, 281. Indessen hindert uns nichts, die Worte: πάντες γὰρ — στοιχείων zu übersetzen: „denn alle geben dem Unbegrenzten zum Substrat einen von ihm selbst verschiedenen elementarischen Körper", so dass unter diesem auch der allen besonderen Stoffen zu Grunde liegende Stoff mitbegriffen ist. Die Möglichkeit dieser Auffassung erhellt ausser dem umfassenden aristotelischen Gebrauch des στοιχεῖον (z. B. Metaph. I, 8. 989 a 30 vgl. b 16. XII, 4. De an. I, 2. 404 b 11) schon aus der Definition desselben Metaph. V, 3, und auch das λεγομένων steht ihr nicht im Wege, denn wir haben kein Recht, darin „die vier bekannten Elemente" angedeutet zu finden; Arist. sagt vielmehr a. a. O. 1014 a 32 ausdrücklich: τὰ τῶν σωμάτων στοιχεῖα λέγουσιν οἱ λέγοντες, εἰς ἃ διαιρεῖται τὰ σώματα ἔσχατα, ἐκεῖνα δὲ μηκέτ' εἰς

Von den Späteren aber sagt uns kein einziger, auch Alexander nicht, worauf seine Annahme, dass mit dem *μεταξὺ* Anaximander's Unbegrenztes gemeint sei, sich gründet. Dass sie jedoch nicht der Schrift dieses Philosophen entnommen sein kann, liegt vor Augen. Denn wenn sie diess wäre, so wäre beides gleich unbegreiflich: dass in dem Streit über die Beschaffenheit des *ἄπειρον* keiner der Streitenden — weder Alexander noch Simplicius, noch Philoponus, weder Nikolaos von Damaskus noch Porphyr — sich auf die eigenen Aussagen Anaximander's beruft [1]), der doch allein das entscheidende Wort sprechen konnte, und dass andererseits selbst die gelehrtesten von ihnen, ein Alexander, Simplicius und Philoponus, sich in den Widerspruch verwickeln, das Unbegrenzte Anaximander's seiner Dichtigkeit und Qualität nach bald zwischen dem Wasser und der Luft, bald zwischen der Luft und dem Feuer in der Mitte stehen zu lassen. Der milesische Philosoph selbst kann diesen Widerspruch unmöglich begangen haben [2]);

ἄλλα εἴδει διαφέροντα· καὶ εἴτε ἓν εἴτε πλείω τὰ τοιαῦτα, ταῦτα στοιχεῖα λέγουσιν. Aehnlich De cœlo III, 3. 302 a 15 ff. Die *λεγόμενα στοιχεῖα* sind hiernach diejenigen gleichtheiligen Körper, welche den letzten Bestandtheil oder die letzten Bestandtheile der zusammengesetzten Körper ausmachen. Ein solcher ist aber das *ἄπειρον* Anaximander's auch dann, wenn man ihm noch keine von den Eigenschaften der besonderen Stoffe zuschreibt, unstreitig. Meine Auffassung der aristotelischen Worte ist aber auch schon desshalb nothwendig, weil dieselben sonst weder auf Anaxagoras, noch auf die Atomiker passen würden; denn zu den vier empedokleischen Elementen gehören weder die Homöomerieen noch die Atome, deren *ἀπειρία* doch Arist. selbst hervorhebt (vgl. S. 206 unten und S. 776, 3[4]. 880, 1[4]), die daher gleichfalls eine dem *ἄπειρον* als Substrat dienende *ἑτέρα φύσις* sind. Auch das *μεταξὺ* ist ja aber keines der vier Elemente, und doch wird es Phys. III, 4 gleichfalls zu den *λεγόμενα στοιχεῖα* gezählt.

1) Dass diess überhaupt nicht geschehen ist, folgt wenigstens mit der höchsten Wahrscheinlichkeit daraus, dass es in keiner von den angeführten und noch anzuführenden Stellen, auch in SIMPLICIUS' eingehendem Bericht Phys. 149, 11 ff. nicht, geschieht.

2) Und selbst NEUHÄUSER wagt nicht, ihn damit zu belasten; er glaubt vielmehr (S. 221. 242. 250 u. ö.), Anax. selbst habe sein Princip weder ein Mittleres zwischen Wasser und Luft noch ein Mittleres zwischen Wasser und Feuer genannt, sondern nur so beschrieben, dass die eine wie die andere Auffassung möglich war, indem er (s. u. S. 220) das Warme und das Kalte aus ihm hervorgehen liess. Wie soll er es sich dann aber an sich selbst gedacht haben? Legte er ihm vor der Ausscheidung des Warmen

wenn mithin die Späteren so widersprechendes über ihn aussagen, so hat ihnen offenbar seine Schrift selbst nicht mehr vorgelegen; ihre Angaben sind vielmehr nur für Vermuthungen zu halten, welche auf Grund der aristotelischen Aeusserungen über das „Mittlere", ohne eigene Kenntniss Anaximander's aufgestellt worden waren[1]), und dann von Hand zu Hand weiter gegeben wurden[2]). Diese Angaben haben daher nicht den Werth geschichtlicher Zeugnisse, denn solche müssten auf Anaximander's eigene Aussagen zurückgehen; sondern sie beruhen lediglich auf Schlüssen aus aristotelischen Stellen, für deren Erklärung den Urhebern derselben so wenig als uns ein anderes Hülfsmittel zur Verfügung stand als die eigenen Aeusserungen ihres Verfassers. Aristoteles und Theophrast sind daher in Wahrheit die einzige urkundliche Quelle für unsere Kenntniss der Lehre Anaximander's, weil wir nur von ihnen sicher sein können, dass sie seine Schrift selbst gelesen haben; die Späteren sind es nur so weit als wir ihre Mittheilungen auf jene zurückführen können[3]). Die bestimmten Erklärungen des Aristoteles und Theophrast stellen es nun aber ausser Zweifel, | dass Anaximander seinen Urstoff nicht als ein Mittleres zwischen zwei bestimmten Stoffen bezeichnet, sondern sich entweder gar nicht über seine Beschaffenheit erklärt, oder ihn sogar ausdrücklich als dasjenige beschrieben hatte, dem keine von den Eigenschaften der besonderen Stoffe zukomme. Denn wenn Aristoteles in der eben besprochenen

und Kalten keine von diesen Eigenschaften bei, so kommen wir eben auf das ἀόριστον Theophrast's; soll er es, wie N. S. 268. 272 will, als eine lichte, lauwarme, flüssige, intelligente Substanz beschrieben haben, so ist diese Annahme nicht blos von allen urkundlichen Zeugnissen verlassen, sondern auch mit den glaubwürdigsten Ueberlieferungen unvereinbar.

1) Dass diess schon vor Alexander geschehen war, sieht man aus seinen S. 209, 4 Schl. angeführten Worten.

2) Simplicius und Philoponus haben sie allem Anschein nach aus Alexander, Asklepius wohl mittelbar aus demselben geschöpft.

3) Es heisst daher das Werthverhältniss der Zeugen geradezu auf den Kopf stellen, wenn Lütze (S. 72. 94. 103. 112. 116) zwar den Aristoteles-Commentaren das grösste Vertrauen schenkt, Aristoteles selbst dagegen und Theophrast bald einer irrthümlichen Auffassung, bald einer tendenziösen Entstellung der Lehre Anaximanders beschuldigt.

Stelle (S. 211, 1) ganz allgemein von solchen redet, die ein bestimmtes Element oder ein Mittleres zwischen zwei Elementen als Urstoff setzen, und das übrige auf dem Wege der Verdünnung und Verdichtung daraus ableiten, so liegt am Tage, dass es nicht seine Absicht ist, von diesen noch andere zu unterscheiden, die gleichfalls einen bestimmten Urstoff von der angegebenen Art haben, aber die Dinge auf einem anderen Weg aus demselben entstehen lassen; sondern mit der Ableitung der Dinge aus Verdünnung und Verdichtung glaubt er die Annahme Eines Urstoffs von bestimmter Qualität überhaupt widerlegt zu haben. Noch klarer ist diess in der Stelle der Physik I, 4[1]). Die einen, heisst es hier, von der Voraussetzung Eines bestimmten Urstoffs ausgehend, lassen die Dinge durch Verdünnung und Verdichtung daraus entstehen, die anderen, wie Anaximander, Anaxagoras und Empedokles, behaupten, dass die Gegensätze in dem Einen Urstoff schon enthalten seien und durch Ausscheidung aus ihm hervorgehen. Hier ist doch ganz deutlich, dass sich Aristoteles die Verdünnung und Verdichtung mit der Annahme eines qualitativ bestimmten Urstoffs ebenso wesentlich verknüpft denkt, wie die Ausscheidung mit der Voraussetzung einer ursprünglichen Mischung aller Dinge oder eines Urstoffs ohne qualitative Bestimmtheit; und diess ist auch ganz nothwendig, denn um durch Ausscheidung aus dem Urstoff zu entstehen, mussten die besonderen Stoffe potentiell oder aktuell darin enthalten sein, diess war aber nur dann möglich, wenn der Urstoff nicht selbst schon ein besonderer Stoff, und auch nicht blos ein Mittleres zwischen zweien von diesen war, sondern alle gleichsehr oder gleichwenig in sich befasste. Nehmen wir dazu, dass es sich in dem fraglichen Abschnitt der Physik ursprünglich überhaupt nicht um die Art handelt, wie die Dinge aus den Elementen entstehen, sondern um die Zahl und Beschaffenheit der Urstoffe selbst[2]), so erscheint es unzweifelhaft, dass Anaximander nicht blos in jener, sondern auch in dieser Beziehung den andern Joniern entgegengesetzt wird,

1) S. o. S. 203, 2.

2) Was zwar Haym a. a. O. leugnet, was aber aus c. 2 Anf. unwidersprechlich hervorgeht.

dass mithin sein Unendliches nach Aristoteles weder eines von den späteren vier Elementen, noch ein Mittleres zwischen zweien derselben gewesen sein kann. Nur dieser Grund ist es wohl auch, aus dem wir uns die Uebergehung Anaximander's Metaph. I, 3 zu erklären haben, und ebendahin weist uns die Bemerkung[1]), der wir sonst keine geschichtliche Beziehung zu geben wüssten, und bei der auch die griechischen Commentatoren[2]) an unsern Philosophen denken, dass einige das Unendliche in keinem der besonderen Elemente, sondern in dem suchen, woraus diese erst geworden seien, weil jeder besondere Stoff, als unendlich gedacht, die ihm entgegengesetzten vernichten müsste. Diesen Grund freilich, welcher schon auf die spätere Lehre von den Elementen hinweist, hat Anaximander gewiss nicht so aufgestellt, sondern Aristoteles mag ihn, nach seiner Weise, aus einer unbestimmten Aeusserung herausgelesen, oder durch eigene Muthmassung gefunden, oder mögen ihn Spätere hinzugethan haben, aber die Lehre, für die er angeführt wird, gehört ohne Zweifel ursprünglich unserem Philosophen. Ausdrücklich sagt diess Theophrast[3]), wenn er das Unendliche Anaximander's als | Einen Stoff ohne qualitative Bestimmtheit bezeichnet; und dasselbe wiederholt Diogenes[4]) und der angebliche Plutarch[5]), unter den Commentatoren des Aristoteles Porphyr, und wahrscheinlich auch

1) Phys. III, 5. 204 b 22: *ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἓν καὶ ἁπλοῦν ἐνδέχεται εἶναι τὸ ἄπειρον σῶμα, οὔτε ὡς λέγουσί τινες τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα, ἐξ οὗ ταῦτα γεννῶσιν, οὔθ' ἁπλῶς, εἰσὶ γάρ τινες, οἳ τοῦτο ποιοῦσι τὸ ἄπειρον, ἀλλ' οὐκ ἀέρα ἢ ὕδωρ, ὡς μὴ τἆλλα φθείρηται ὑπὸ τοῦ ἀπείρου αὐτῶν· ἔχουσι γὰρ πρὸς ἄλληλα ἐναντίωσιν, οἷον ὁ μὲν ἀὴρ ψυχρὸς, τὸ δ' ὕδωρ ὑγρὸν, τὸ δὲ πῦρ θερμόν. ὧν εἰ ἦν ἓν ἄπειρον ἔφθαρτο ἂν ἤδη τἆλλα· νῦν δ' ἕτερον εἶναί φασιν ἐξ οὗ ταῦτα.* Auf Anax. bezieht sich ohne Zweifel auch gen. et corr. II, 1. 329 a 8 ff., wo Schleiermacher a. a. O. 185 an dem *αἰσθητὸν* Z. 11 ohne Noth Anstoss nimmt; vgl. Emminger, Die vorsokrat. Philosophen 119 f.

2) Simpl. Phys. 479, 32 ff. Themist. 230 Sp.

3) Bei Simpl., s. o. 201, 2.

4) II, 1: *ἔφασκεν ἀρχὴν καὶ στοιχεῖον τὸ ἄπειρον, οὐ διορίζων ἀέρα ἢ ὕδωρ ἢ ἄλλο τι.* Mittelbar scheint auch dieses aus Theophrast zu stammen.

5) Plac. I, 3, 5: *ἁμαρτάνει δὲ οὗτος μὴ λέγων τί ἐστι τὸ ἄπειρον, πότερον ἀήρ ἐστιν ἢ ὕδωρ ἢ γῆ ἢ ἄλλα τινὰ σώματα.*

Nikolaos von Damaskus[1]; ja Simplicius selbst sagt anderwärts das gleiche[2]. Dass daher Anaximander's Urstoff kein qualitativ bestimmter Stoff war, ist gewiss, und nur darüber könnte man zweifelhaft sein, ob er demselben ausdrücklich jede Bestimmtheit absprach, oder ob er ihm nur keine Bestimmtheit ausdrücklich beilegte. Das wahrscheinlichere ist aber das letztere; denn theils wird diess von einigen unserer Zeugen wirklich behauptet, theils scheint es auch einfacher, und insofern für ein so alterthümliches System passender, als die andere Annahme, welche doch immer schon Erwägungen, wie die vorhin aus Aristoteles angeführten, voraussetzt[3]; theils lässt es sich endlich so am leichtesten erklären, dass Aristoteles Anaximander nur da nennt, wo er von der Frage über Endlichkeit oder Unendlichkeit des Urstoffs und vom Hervorgang der Dinge aus demselben, nicht aber da, wo er von seiner elementarischen Zusammensetzung handelt; über den letzteren Punkt war ihm nämlich in diesem Falle nicht ebenso, wie über die zwei ersten, eine bestimmte Aussage Anaximander's bekannt, auch nicht einmal die verneinende, dass das Unendliche kein besonderer Stoff sei, und so zieht er es vor, ganz darüber zu schweigen. Ich glaube mithin, dass unser Philosoph ganz einfach bei dem Satze stehen blieb, vor allen besonderen Dingen sei das Unendliche, oder der unendliche Stoff, vorhanden gewesen, ohne über die materielle Beschaffenheit dieses Urstoffs etwas genaueres festzusetzen[4]. |

Weiter lehrte Anaximander, das Unendliche sei ewig und

1) Bei Simpl. Phys. 149, 13. 17.

2) Phys. 479, 33: *ὡς λέγουσιν οἱ περὶ Ἀναξίμανδρον [τὸ ἄπειρόν ἐστι] τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα ἐξ οὗ τὰ στοιχεῖα γεννῶσιν.* 24, 16: *λέγει δ' αὐτὴν [τὴν ἀρχὴν] μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τῶν καλουμένων εἶναι* (Usener: *νυνὶ*) *στοιχείων, ἀλλ' ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον.* Ebenso 41, 17.

3) Auch die Wortbedeutung von *ἄπειρος* ist bei A. nur die des quantitativ Unbegrenzten; s. o. 187, 1.

4) Das obige steht inhaltlich gleich schon in der 2.—4. Aufl. Lütze (S. 50. 64 u. ö.) und Tannery (S. 99) hatten daher kein Recht, mir die Behauptung zuzuschieben, dass A. seinen Urstoff für „qualitätslos“ gehalten habe, und mich daran zu erinnern, dass der Begriff der Qualitätslosigkeit als solcher für einen so frühen Standpunkt undenkbar sei. Als ob ich diess nicht selbst längst gesagt hätte.

unvergänglich [1]), und im Zusammenhang damit nannte er es den Anfang aller Dinge [2]). Mit dem Stoffe dachte er sich ferner von Anfang an die bewegende Kraft verknüpft [3]), oder wie diess bei ARISTOTELES a. a. O. ausgedrückt wird, er sagte von dem Unendlichen nicht blos, das es alles umfasse, sondern

1) ARIST. Phys. III, 4. 203 b 10 (vgl. De cœlo III, 5; oben S. 210, 2): das Unendliche ist ohne Anfang und Ende u. s. f. διὸ, καθάπερ λέγομεν, οὐ ταύτης ἀρχὴ, ἀλλ' αὕτη τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν, ὥς φασιν ὅσοι μὴ ποιοῦσι παρὰ τὸ ἄπειρον ἄλλας αἰτίας, οἷον νοῦν ἢ φιλίαν· καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον· ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὥς φησιν ὁ Ἀναξίμανδρος καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων. Die gesperrt gedruckten Worte sind wohl Anaximander's Schrift entnommen; statt des ἀνώλεθρον mag aber hier ἀγήρω gestanden haben, welches HIPPOL. Refut. I, 6 (ταύτην [τὴν ἀρχὴν] δ' ἀΐδιον εἶναι καὶ ἀγήρω ἣν καὶ πάντας περιέχειν τοὺς κόσμους) an die Hand gibt. Moderner DIOG. II, 1: τὰ μὲν μέρη μεταβάλλειν, τὸ δὲ πᾶν ἀμετάβλητον εἶναι.

2) Es ist diess trotz TEICHMÜLLER's (Stud. z. Gesch. d. Begr. 49 ff.) Einwendungen durch THEOPHRAST b. SIMPL. Phys. 24, 14 (ἀρχήν τε καὶ στοιχεῖον τῶν ὄντων εἴρηκε τὸ ἄπειρον πρῶτος τοῦτο τοὔνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς). 150, 23 (πρῶτος αὐτὸς ἀρχὴν ὀνομάσας τὸ ὑποκείμενον). HIPPOL. Refut. I, 6, 2 (ἀρχὴν καὶ στοιχεῖον εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον πρῶτος τοὔνομα καλέσας τῆς ἀρχῆς) ausser Zweifel gestellt. Nur folgt daraus nicht, dass er mit diesem Ausdruck schon den aristotelischen Begriff der ἀρχὴ verband. Ἀρχὴ πάντων war Zeus schon von Dichtern genannt worden (s. o. S. 55), für das Erste von allem hatte schon Hesiod das Chaos erklärt. Wenn A. etwa sagte: ἀρχὴ πάντων τὸ ἄπειρον (und es würde sich diess zum Anfang seiner Schrift wohl geeignet haben), so konnte er damit beides zugleich ausdrücken wollen: dass es das Erste, und dass es der letzte Grund alles anderen sei. NEUHÄUSER S. 8 ff. will den angeführten Worten des Simpl. den Sinn geben: „er gab der ἀρχὴ zuerst den Namen des ἄπειρον, des ὑποκείμενον"; gegen diese Deutung spricht indessen 1) das ausnahmsweise Fehlen des Artikels vor ἀρχὴν, während er ebenso ausnahmslos vor ἄπειρον und ὑποκείμενον steht; 2) die unzweideutige Aussage des Hippolytus; und 3) der Umstand, dass τὸ ὑποκείμενον zur Bezeichnung des Substrats oder Stoffs nicht vor Aristoteles vorkommt.

3) PS.-PLUT. (Theophrast) bei EUS. pr. ev. I, 8, 1: Ἀναξίμανδρον . . τὸ ἄπειρον φάναι τὴν πᾶσαν αἰτίαν ἔχειν τῆς τοῦ παντὸς γενέσεώς τε καὶ φθορᾶς. HERM. Irris. c. 4: Ἀναξ. τοῦ ὑγροῦ πρεσβυτέραν (älter als das ὑγρὸν des Thales) ἀρχὴν εἶναι λέγει τὴν ἀΐδιον κίνησιν, καὶ ταύτῃ τὰ μὲν γεννᾶσθαι τὰ δὲ φθείρεσθαι. HIPPOL. a. a. O.: πρὸς δὲ τούτῳ κίνησιν ἀΐδιον εἶναι, ἐν ᾗ συμβαίνει γίνεσθαι τοὺς οὐρανούς. SIMPL. Phys. 41, 17: ἄπειρόν τινα φύσιν . . . ἀρχὴν ἔθετο, ἧς τὴν ἀΐδιον κίνησιν αἰτίαν εἶναι τῆς τῶν ὄντων γενέσεως ἔλεγε. Aehnlich 465, 5 ff. 257 b m. Ald.

auch, dass es alles lenke[1]). Er dachte sich mithin den Urstoff in der Weise des alten Hylozoismus, als bewegt durch sich selbst, als lebendig, und in Folge dieser Bewegung liess er die Dinge aus ihm entstehen. Wenn ihn daher | Aristoteles a. a. O. als das göttliche Wesen bezeichnet, so ist diess der Sache nach richtig[2]), wiewohl wir nicht wissen, ob er selbst sich dieses Ausdrucks bedient hat[3]).

Näher sollten die besonderen Stoffe, wie es heisst, aus dem Urstoff auf dem Wege der Ausscheidung sich entwickeln (ἐκκρίνεσθαι, ἀποκρίνεσθαι)[4]). Anaximander scheint dieses

1) An die Bewegung des Himmelsgebäudes werden wir nämlich bei dem κυβερνᾷν, welches ja ursprünglich die Leitung der Schiffsbewegung durch das Steuer bezeichnet, zu denken haben.

2) Dass dagegen Anax. sein Unbegrenztes trotz der Körperlichkeit desselben, zugleich für *anima* und *mens* gehalten habe (Neuhäuser S. 270 ff.), folgt weder aus dem so eben noch aus dem S. 207, 2. 228, 3 angeführten. Er hat seinem Urstoff in der Weise des Hylozoismus Funktionen beigelegt, die wir vielleicht dem Körperlichen als solchem nicht beilegen würden; aber dass er ihm ausdrücklich (etwa in der Weise, wie später Heraklit und Diogenes) Vernunft und Erkenntniss zuschrieb, lässt sich nicht beweisen. Glaubt vollends Röth Gesch. d. abendl. Phil. II a 142, um eine bewegende Kraft zu haben, müsse das Unendliche als unendlicher Geist gedacht sein, so ist diess eine vollständige Verkennung der Denkweise jener Zeit, welche schon durch die bekannte Aussage des Aristoteles über Anaxagoras Metaph. I, 3. 984 b 15 widerlegt wird; und wenn sich Röth, in Ermangelung jedes anderen Zeugnisses, auf die S. 201, 2 angeführten Worte Theophrast's beruft, so hat er übersehen, dass Anaximander hier mit Anaxagoras ausdrücklich nur hinsichtlich seiner Bestimmung über die σωματικὰ στοιχεῖα verglichen wird. Schon hiemit fällt dann, auch abgesehen von weiteren Ungenauigkeiten, die Entdeckung, mit der sich Röth a. a. O. so viel weiss, dass Anaximander's Lehre vom Unendlichen nicht sowohl physikalische als theologische Bedeutung habe, nebst der ganzen Uebereinstimmung mit der ägyptischen Theologie, die er nachzuweisen sich bemüht.

3) Denn Simpl. Phys. 465, 13 ist nur eine Umschreibung der aristotelischen Stelle, und kann das Gewicht derselben natürlich um nichts verstärken. Andererseits möchte ich diese Frage doch nicht so bestimmt verneinen, wie Büsgen a. a. O. S. 16 f.; nur dass Anax. sein Unendliches wohl keinenfalls τὸ θεῖον im monotheistischen Sinn, sondern nur θεῖον, göttlich, genannt haben könnte.

4) Arist. Phys. I, 4: s. o. 202, 3. Plut. b. Eus. a. a. O. Simpl. Phys. 24, 23: οὐκ ἀλλοιουμένου τοῦ στοιχείου τὴν γένεσιν ποιεῖ, ἀλλ' ἀποκρινομένων τῶν ἐναντίων διὰ τῆς ἀϊδίου κινήσεως. Ders. ebd. 150, 22. 235, 19 (s. S. 220, 1. 201, 2). Themist. Phys. 124, 21. 131, 22 Sp. Philop. Phys.

Wort selbst gebraucht zu haben[1]); aber was er sich unter der Ausscheidung | näher gedacht hat, wird uns nicht gesagt[2]).

88, 25. Wenn Simpl. Phys. 295 b u. 310 a u. Ald. unserem Philosophen die Verdünnung und Verdichtung beilegt, so ist diese unrichtige Angabe ohne Zweifel durch die falsche Annahme veranlasst, dass sein Urstoff ein Mittleres zwischen zwei Elementen, dass er daher bei Arist. De cœlo III, 5 (s. o. 210, 2). Phys. I, 4 (s. o. 202, 3) gemeint sei. Vgl. Philop. Phys. 90, 15 ff. Dieselbe mit der sonst auch von Simpl. anerkannten Thatsache, dass erst Anaximenes von der *μάνωσις* und *πύκνωσις*, Anaximander nur von der *ἔκκρισις* gesprochen hatte, durch die Bemerkung (Neuhäuser 277 f.) ausgleichen zu wollen: da die Ausscheidung den Gegensatz des Warmen und Kalten, also des Dünnen und Dichten bewirke, lasse sie sich zwar nicht *proprie*, aber doch *per accidens* auch als Verdünnung und Verdichtung bezeichnen — diese ächt scholastische Auskunft zeigt sich angesichts von Stellen wie Arist. Phys. I, 4. De cœlo III, 5 als verlorene Mühe. Vgl. S. 203, 2. 211, 1. 213 f.

1) Darauf weist theils das *φησὶ* bei Arist. a. a. O. und die Art, wie er die Kosmogonie des Empedokles und Anaxagoras gleichfalls auf das *ἐκκρίνεσθαι* zurückführt; theils sieht man überhaupt nicht, wie Aristoteles und Theophrast dazu gekommen wären, Anaximander die *ἔκκρισις* zuzuschreiben, wenn sie diese nicht bei ihm selbst gefunden hatten. Lütze's (S. 59) Verdächtigung des aristotelischen Zeugnisses entbehrt jeder geschichtlichen Begründung.

2) Auch Neuhäuser's Vermuthungen darüber (S. 310 ff.) führen nicht weit und haben keine festen geschichtlichen Anhaltspunkte. Ebensosehr fehlt es daran seinen weiteren Annahmen (S. 315—327) über die Art, in welcher, und die Zwischenstufen, durch welche die Dinge aus dem Urstoff hervor- und in ihn zurückgehen. Schliesst endlich Derselbe S. 409 ff. aus Arist. De cœlo 295 a 10 ff., dass sich Anaximander die Weltbildung durch eine Wirbelbewegung vermittelt gedacht habe, so gibt diese Stelle dazu m. E. kein Recht. Wenn die Erde, bemerkt hier Arist., nur durch eine äussere Ursache (*βίᾳ*) in der Mitte der Welt festgehalten werde, *καὶ συνῆλθεν ἐπὶ τὸ μέσον* (sc. *βίᾳ*: sie vereinigte sich infolge einer äusseren Gewalt in der Mitte) *φερομένη διὰ τὴν δίνησιν· ταύτην γὰρ τὴν αἰτίαν πάντες λέγουσιν ἐκ τῶν ἐν τοῖς ὑγροῖς καὶ περὶ τὸν ἀέρα συμβαινόντων . . . διὸ δὴ καὶ τὴν γῆν πάντες ὅσοι τὸν οὐρανὸν γεννῶσιν ἐπὶ τὸ μέσον συνελθεῖν φασίν.* Allein damit wird weder behauptet, dass alle Philosophen ohne Ausnahme die Erde durch eine *δίνησις* an ihren Ort geführt werden lassen, noch auch, dass diess alle die thun, welche die Weltentstehung beschreiben. Sondern das *πάντες λέγουσιν*, heisst eben nur: „es geschieht allgemein"; und diess konnte Aristoteles sagen, wenn es auch nur von der Mehrzahl geschehen war, und er kann es nur in diesem Sinn gesagt haben, da Heraklit und Plato (Tim. 40 B) die *δίνησις* fremd ist, und die Pythagoreer die Erde überhaupt nicht in die Mitte des Weltgebäudes verlegten. Auch die Worte: *διὸ δὴ* u. s. w. sind aber nicht zu erklären: „alle, welche die Entstehung der Welt schildern,

Wahrscheinlich liess er diesen Begriff in ähnlicher Unbestimmtheit, wie den des Urstoffs, und was ihm dabei vorschwebte, war nur die allgemeine Vorstellung eines Heraustretens der von einander verschiedenen Stoffe aus der ursprünglichen Masse. Dagegen hören wir, er habe durch die Ausscheidung zuerst das Warme und das Kalte sich trennen lassen[1]). Aus der Mischung dieser beiden sollte, wie es scheint, zunächst das Flüssige hervorgehen[2]); das unser Philosoph demnach,

lassen die Erde dadurch (durch einen Wirbel) in die Mitte geführt werden", denn diess wäre nach dem ebenbemerkten nicht richtig; sie wollen vielmehr besagen: „aus diesem Grunde (weil man das Schwerere sich in die Mitte bewegen sieht) lassen auch sie alle die Erde die Stelle im Centrum einnehmen"; auch diess ist aber nur *a potiori* gesagt: Arist. selbst hat ja schon am Anfang unseres Kapitels auseinandergesetzt, dass die Pythagoreer diess nicht thun, die er doch auch (Metaph. I, 8. 989 b 34) denen zuzählt *ὅσοι γεννῶσι τὸν οὐρανόν*.

1) Simpl. Phys. 150, 22: *ἐνούσας γὰρ τὰς ἐναντιότητας . . ἐκκρίνεσθαί φησιν Ἀναξίμανδρος . . . ἐναντιότητες δέ εἰσι θερμὸν, ψυχρὸν, ξηρὸν, ὑγρὸν, καὶ αἱ ἄλλαι.* Genauer Plut. b. Eus. a. a. O.: *φησὶ δὲ τὸ ἐκ τοῦ ἀϊδίου γόνιμον θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ κατὰ τὴν γένεσιν τοῦδε τοῦ κόσμου ἀποκριθῆναι.* Plac. II, 11, 5: *Ἀ. ἐκ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ μίγματος [εἶναι τὸν οὐρανόν]*. In der Stelle aus Euseb. scheint aber der Text nicht in Ordnung zu sein; vielleicht ist zu lesen: *φησὶ δ' ἐκ τοῦ ἀϊδίου τὸ γόνιμον θερμόν τε καὶ ψυχρὸν* u. s. w. Dass die Genetive *θερμοῦ* und *ψυχροῦ* nicht (mit Neuhäuser S. 338) von *γόνιμον* („*contrariorum fecundum*"), sondern nur von *ἐκ* abhängig gemacht werden könnten, erhellt aus der Stelle der Placita und dem 218, 4 angeführten, denn als das, was aus dem *ἄπειρον* ausgeschieden wurde, wird immer nur das Warme und Kalte selbst, nicht der Same desselben genannt. Dass A., wie man gewöhnlich annimmt, neben dem Kalten und Warmen auch das Trockene und Feuchte unter den ursprünglichen Gegensätzen aufgezählt habe, sagt Simplicius nicht, sondern er selbst gibt aus der aristotelischen Lehre diese Erläuterung der „*ἐναντιότητες*".

2) Schon Arist. Meteor. II, 1. 353 b 6 erwähnt der Meinung, dass das *πρῶτον ὑγρὸν* den ganzen Raum um die Erde ausgefüllt habe; bei seiner Austrocknung durch die Sonne *τὸ μὲν διατμίσαν πνεύματα καὶ τροπὰς ἡλίου καὶ σελήνης φασὶ ποιεῖν, τὸ δὲ λειφθὲν θάλατταν εἶναι*, wesshalb auch das Meer allmählich austrockne. Nach Alex. z. d. St. (s. u. 223, 3) hatte Theophrast diese Ansicht Anaximander und Diogenes zugeschrieben. Um so sicherer stammt aus ihm Plac. III, 16, 1: *Ἀ τὴν θάλασσάν φησιν εἶναι τῆς πρώτης ὑγρασίας λείψανον, ἧς τὸ μὲν πλεῖον μέρος ἀνεξήρανε τὸ πῦρ, τὸ δὲ ὑπολειφθὲν διὰ τὴν ἔκκαυσιν μετέβαλεν.* Dass nun aber desshalb Aristoteles oder Theophrast von Anax. auch wohl hätten sagen können, was die Schrift über Melissus (s. o. 200, 3) von ihm sagt: *ὕδωρ*

hierin mit Thales | sich berührend, als den nächsten (aber nicht, wie dieser, als den letzten) Grundstoff der Welt betrachtet hätte. Aus dem flüssigen Weltstoff sonderte sich durch fortgesetzte Ausscheidung dreierlei ab: die Erde, die Luft, und ein Feuerkreis, der das Ganze wie eine Rinde kugelförmig umgab[1]); diess scheint wenigstens die Meinung der abgerissenen Angaben, die sich hierüber finden[2]). Aus Feuer und Luft bildeten sich die Gestirne, indem der feurige Umkreis der Welt zersprang und das Feuer in radförmige Hülsen aus zusammengefilzter Luft eingeschlossen wurde, aus deren Oeff-

φάμενος εἶναι τὸ πᾶν, kann ich Kern (Philologus XXVI, 281 vgl. Beitr. z. Xenoph. 11 f.) und Ueberweg-Heinze (Grundr. I, § 17) nicht zugeben; denn damit soll das Wasser, wie sowohl der Wortlaut als der Zusammenhang ausser Zweifel stellt, nicht blos als das bezeichnet werden, woraus die Welt geworden sei, sondern als das, woraus sie fortwährend bestehe, als ihr *στοιχεῖον* (in dem S. 211, 2 erörterten Sinn), und diess widerspricht den bestimmtesten Erklärungen jener beiden Philosophen. Noch weniger kann ich Rose (Arist. libr. ord. 75) einräumen, dass Anax. wirklich nur das Feuchte oder das Wasser für den Stoff aller Dinge erklärt habe, und das *ἄπειρον*, welches alle unsere Quellen ihm mit ausnahmsloser Einstimmigkeit zuschreiben, ihm aus dem späteren Sprachgebrauch unterschoben sei.

1) Ps.-Plut. nach dem S. 220, 1 angeführten: *καί τινα ἐκ τούτου φλογὸς σφαῖραν περιφῦναι τῷ περὶ τὴν γῆν ἀέρι, ὡς τῷ δένδρῳ φλοιόν. ἧστινος ἀποῤῥαγείσης καὶ εἴς τινας ἀποκλεισθείσης κύκλους ὑποστῆναι τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας.*

2) Dagegen kann ich der Annahme (Teichmüller a. a. O. S. 7. 26. 56. 576 f.; ihn bestreitet auch Neuhäuser S. 284 ff.) nicht beitreten, dass er sich das *ἄπειρον* selbst ursprünglich als eine grosse Kugel, und die ewige Bewegung desselben (o. S. 217), wie auch Tannery (p. l'Hist. de la science Hell. 95) glaubt, als eine Achsendrehung gedacht habe, durch welche sich ein Kugelmantel von Feuer abgesondert und um die übrige Masse gelegt habe. Diese Vorstellung wird Anaximander von keinem unserer Berichterstatter beigelegt; denn die *σφαῖρα πυρὸς* soll sich nicht um das *ἄπειρον*, sondern um die Erdatmosphäre gelagert haben, nur der Welt, nicht dem Unbegrenzten, wird die Drehung beigelegt, und nur von ihr, nicht von jenem wird berichtet (s. u. 227, 1), die Erde solle von allen Theilen ihres Umkreises gleich weit entfernt sein. Wenn vielmehr gesagt wird, das Unendliche umfasse alles, oder: alle Welten (s. S. 210, 2. 217, 1), so schliesst diess die Voraussetzung aus, dass es selbst von der Grenze unserer Welt umfasst sei. Auch an sich selbst aber ist ein kugelförmiges Unendliches ein so harter und unmittelbarer Widerspruch, dass nur die glaubwürdigsten Zeugnisse uns berechtigen könnten, ihn dem alten Milesier zuzutrauen; während wir im vorliegenden Fall überhaupt kein Zeugniss dafür haben.

nungen es ausströmt[1]); wenn diese sich verstopfen, entstehen Sonnen- und Mondsfinsternisse, und den gleichen Grund hat auch die Ab- und Zunahme des Mondes[2]). | Durch die Sonnenwärme | wurde dann wieder die Austrocknung des Erdkörpers

1) HIPPOL. Refut. I, 6, 4 f. PLUT. b. EUS. a. a. O. Plac. II, 20, 1. 21, 1. 25, 1 par. (Doxogr. 348 ff.). ACHILL. TATIUS Isag. c. 19. S. 138 f. Alle diese Schriftsteller stimmen in dem, was unser Text gibt, überein. Versuchen wir nun aber diese Vorstellung im einzelnen näher zu bestimmen, so stossen wir auf erhebliche Abweichungen und Lücken in den Berichten. Plut. b. Eus. sagt nur, dass sich Sonne und Gestirne gebildet haben, indem die Feuerkugel zerbarst und in gewisse Kreise eingeschlossen wurde. Hippolytus fügt bei, diese Kreise haben Oeffnungen (*πόρους αὐλώδεις*, wie DIELS Doxogr. 156 den Text verbessert) an den Stellen, an denen wir die Gestirne sehen. Nach den Placita dachte sich Anax. dieselben einem Wagenrad ähnlich; in dem hohlen, mit Feuer gefüllten Kranz des Rades sollten sich die Oeffnungen befinden, durch welche das Feuer ausströme; Ach. Tatius endlich (dessen Worten NEUHÄUSER S. 373 f. einen mir unwahrscheinlichen Sinn gibt) sagt von der Sonne, nach Anax. habe sie die Gestalt eines Rades; aus der Nabe desselben dringe das Licht hervor, welches sich von hier aus strahlenförmig (wie die Speichen des Rads) bis zum Umkreis der Sonne verbreite. Die letztere Angabe schien mir nun früher den Vorzug zu verdienen; hatte ich aber schon vor. Aufl. TEICHMÜLLER (Studien u. s. w. S. 10 ff.) und RÖTH (Gesch. d. abendl. Phil. II a, 155) eingeräumt, dass unter den mit Feuer gefüllten radförmigen Kreisen Gestirnsphären zu verstehen seien, welche bei ihrer Achsendrehung aus einer Oeffnung Feuer ausströmen, und dadurch die Erscheinung eines die Erde umkreisenden feurigen Körpers hervorbringen, so ist die Richtigkeit dieser Auffassung und die Unrichtigkeit der Angabe des Ach. Tatius jetzt durch die von DIELS nachgewiesene theophrastische Abkunft der Berichte, denen jene entnommen ist, ausser Frage gestellt. Mit ihr verträgt sich auch, was S. 224, 2 angeführt ist. Die Oeffnungen in den Ringen der Gestirne, durch welche ihr Feuer ausströmt, vergleichen Plac. II, 20, 1. STOB. I, 550 mit einem *αὐλὸς πρηστῆρος*. Dass damit die Röhre eines Blasebalgs gemeint ist, zeigt DIELS Doxogr. 25 f. vgl. 156; mit ihm stimmt NEUHÄUSER 363 ff. bis auf ein entlegenes Citat hinaus überein, aber nicht blos ohne ihn zu nennen, sondern auch mit der Behauptung, es sei diess *adhuc a nemine cognitum*.

2) So HIPPOL. a. a. O. Ebenso die Placita II, 24, 2. 29, 1 hinsichtlich der Sonnen- und Mondsfinsternisse; dagegen lassen diese II, 25, 1 die Mondsfinsternisse *κατὰ τὰς ἐπιστροφὰς τοῦ τροχοῦ* bewirkt werden, und statt *ἐπιστρ.* „*ἐπιφράξεις*" zu setzen (NEUHÄUSER 409, 1) geht nicht an: theils weil auch der Text des Stobäus I, 550 *τροπὰς* oder *στροφὰς* hat, theils weil nicht von Verstopfungen des *τροχὸς*, sondern nur von solchen seiner Oeffnung hätte gesprochen werden können; *ἐπίφραξις* ist aber auch anderweitig nicht nachzuweisen.

befördert, und durch die Masse der Luft die Ausdehnung des Himmels vergrössert[1]). Dass auch der Mond und die Planeten eigenes Licht haben[2]), ist nach dem obigen selbstverständlich. Die Bewegung der Himmelskörper scheint Anaximander von den Luftströmungen hergeleitet zu haben, welche die Drehung der Gestirnsphären herbeiführen[3]); seine Annahmen über die

1) Arist. Meteor. II, 1. 353 b 7. c. 2. 355 a 21, wo zwar A. nicht genannt, aber nach Alexander's glaubwürdiger Angabe (a. a. O. und S. 93 b o.) mit gemeint ist.

2) Was vom Monde die Placita II, 28. Stob. I, 556 behaupten, Diog. II, 1, nach dem eben angeführten mit Unrecht, leugnet.

3) Aristoteles berührt Meteor. II, 1 (s. o. 220, 2) die Annahme, dass die Verdunstung der Feuchtigkeit, welche ursprünglich die Erde bedeckte, Winde und (als Folge von diesen) die *τροπαὶ ἡλίου καὶ σελήνης* bewirkt habe. Die gleiche Annahme bezeichnet er c. 2. 355 a 22 mit den Worten: *τὸ πρῶτον ὑγρᾶς οὔσης καὶ τῆς γῆς καὶ τοῦ κόσμου τοῦ περὶ τὴν γῆν, ὑπὸ τοῦ ἡλίου θερμαινομένου ἀέρα γενέσθαι* (so wird nämlich nach c. 1. 353 b 6 interpungirt und construirt werden müssen) *καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν αὐξηθῆναι, καὶ τοῦτον* (der *ἀήρ*) *πνεύματά τε παρέχεσθαι καὶ τὰς τροπὰς αὐτοῦ* (des *οὐρανὸς*, nicht des *ἥλιος*) *ποιεῖν*. Alexander zu Meteor. II, 1 (S. 91 a und Arist. Meteor. ed. Ideler I, 268. Theophr. fragm. 39 W) fügt seiner Paraphrase der aristotelischen Stelle die Worte bei: (*γίνεσθαι τροπὰς ἡλίου τε καὶ σελήνης*) *ὡς διὰ τὰς ἀτμίδας ταύτας καὶ τὰς ἀναθυμιάσεις κἀκείνων τὰς τροπὰς ποιουμένων, ἔνθα ἡ ταύτης αὐτοῖς χορηγία γίνεται περὶ ταῦτα τρεπομένων*. Ein Rest der ursprünglichen Feuchtigkeit sei das Meer; dasselbe vermindere sich aber und werde mit der Zeit austrocknen. *ταύτης τῆς δόξης ἐγένοντο, ὡς ἱστορεῖ ὁ Θεόφραστος, Ἀναξίμανδρός τε καὶ Διογένης*. Indessen steht der Sinn dieser Angaben nicht sicher. Mit *τροπαὶ τοῦ ἡλίου* bezeichnet der spätere Sprachgebrauch die Sonnenwenden. Erklärt man es ebenso auch hier, so hätte Anax. die Erscheinung, dass die Sonne in ihrem Jahreslauf zur Zeit der Sommersonnenwende nach Süden, zur Zeit der Wintersonnenwende nach Norden umlenkt, von den Winden hergeleitet, welche unter dem Einfluss der Sonne aus den Ausdünstungen des Meers entstehen. (So Neuhäuser 401 ff.) Allein was sollen dann die *τροπαὶ τῆς σελήνης* bedeuten? Von einer den Sonnenwenden zur Seite gehenden Umbiegung der Mondsbahn wusste die griechische Astronomie so wenig, wie die unsrige; wollte man andererseits bei den *τροπαὶ σελήνης* an die Mondsphasen denken, so steht dem im Wege, dass diese nicht blos nie so genannt werden, sondern auch von A. (nach S. 222, 2) anders erklärt wurden. Die *τροπαὶ τοῦ οὐρανοῦ* (wovon Arist. Meteor. II, 2 nach der natürlichsten Beziehung des *αὐτοῦ* redet) lassen sich ohnediess nicht von den Solstitien verstehen. Es scheint daher, dass Anax. (bzw. Theophrast in seinem Bericht über ihn), wenn er die *τροπαὶ* der Sonne, des Mondes, des Himmels von den *πνεύματα* herleitete, dieses Wort nicht in der engeren

Stellung[1]), die Grösse und die Entfernung derselben[2]), welche

Bedeutung gebrauchte, in der es die Sonnenwenden bezeichnet, sondern in der weiteren, die wir auch bei Anaximenes anzunehmen haben werden (s. u. 228, 1[4]) und in der es (wie dort gezeigt werden wird) auch später noch vorkommt, so dass die Drehung der Gestirne überhaupt durch die *πνεύματα* verursacht sein sollte. Ueber die Art, wie sie dieselbe bewirken, ist nichts näheres überliefert. Alexander's Angabe, dass sich Sonne und Mond an die Orte hinwenden, wo sie einen Vorrath (*ἐπιχορηγία*) von Dünsten vorfinden, passt nur auf Diogenes (s. u. S. 245[4]); bei Anaximander ist ihre Bahn durch die Drehung ihrer Ringe bestimmt. Indessen scheinen sich die Worte Alexander's: *ταύτης τῆς δόξης* u. s. f. zunächst nur auf das zu beziehen, was unmittelbar vorher über die Entstehung und dereinstige Austrocknung des Meeres gesagt ist; dass alles vorangehende sowohl Anaximander als Diogenes angehöre, kann man nicht daraus schliessen. — Teichmüller's und Neuhäuser's Annahmen über die Ursachen, welche die Drehung des Himmels herbeiführen, wurden schon S. 222, 2. 219, 2 besprochen; dass meine Bemerkung über das *κυβερνᾶν* S. 218, 1 sich mit der hier entwickelten Ansicht nicht vertrage (Teichmüller), kann ich nicht einräumen: das *ἄπειρον* lenkt alles, indem es durch seine Bewegung die Ausscheidung des Warmen und Kalten bewirkt, deren Folge die Bildung und Bewegung der Welt ist.

1) Nach Plac. II, 15, 6 stellte er zu oberst die Sonne, dann den Mond, zu unterst die Fixsterne und Planeten (was Röper im Philologus VII, 609 mit Unrecht in's Gegentheil umdeutet); das gleiche sagt Hippol. a. a. O., nur dass er der Planeten nicht erwähnt.

2) Nach Plac. II, 25, 1 nahm er an, der Mond, d. h. der Ring, dessen Oeffnung unser Mond ist, sei 19mal (nach Ps.-Galen c. 67: 16 m.) so gross als die Erde, was wohl bedeuten wird, dass sein Umfang das 19fache des Umfangs der Erde betrage. Die Sonnenscheibe hätte er nach Plac. II, 21, 1 für ebenso gross gehalten wie die Erdscheibe, den Ring dagegen, dessen Oeffnung sie ist, für 27mal, oder nach 20, 1 (Stob. I, 524): 28mal so gross als die Erde. (Diese Differenz im Text der Placita muss sehr alt sein, denn sie findet sich schon bei Eus. pr. ev. XV, 23. 24. Ps. Galen. h. ph. c. 62. 63. Neuhäuser's Ausgleichungsversuch, Anax. 398, 4, empfiehlt sich mir nicht.) Hippolytus jedoch sagt Refut. I, 65: *εἶναι δὲ τὸν κύκλον τοῦ ἡλίου ἑπτακαιεικοσιπλασίονα τῆς σελήνης* und daraus ergibt sich zunächst, dass von den zwei Zahlen der Placita, 27 und 28, die doch unmöglich beide zugleich bei Theophrast gestanden haben können, nur die erste ihm entnommen ist; denn Hippolytus hat einen sehr zuverlässigen und von Aëtius, dem Verfasser der Placita, unabhängigen Auszug aus Theophrast benützt (Diels Doxogr. 153 f.). Weiter erhält aber dadurch (wie schon Teichmüller Stud. z. Gesch. d. Begr. S. 17 gezeigt hat) auch die Angabe, Anax. habe den Sonnenring für 27mal so gross erklärt, als die Erde, die Berichtigung, deren sie unbedingt bedarf. Da nämlich die Sonnenscheibe ebenso gross sein soll, wie die Erde, so müsste der Sonnenring, und somit auch die Bahn, welche jene bei seiner Drehung durchläuft, wenn seine Grösse nur dem 27-

er zuerst zu bestimmen versuchte[1]), sind so willkürlich, als wir es nur in der Kindheit | der Sternkunde erwarten können; aber die Annahme, dass die Gestirne durch die Drehung der Kreise herumgeführt werden, aus denen ihr Feuer ausströme,

fachen der Erdscheibe gleichkommt, auch nur 27mal so gross sein, als die Sonnenscheibe. Diess widerspricht aber dem Augenschein zu auffallend, als dass wir Anaximander diese Vorstellung zutrauen könnten; und daran wird durch den Umstand, dass uns die Sonnenscheibe wegen ihrer Entfernung um so vieles kleiner erscheint, als sie nach A. in Wirklichkeit ist, nicht das geringste geändert; denn in demselben Mass verkleinert sich auch das Bild der Sonnenbahn, das Grössenverhältniss beider bleibt mithin das gleiche, und man begreift nicht, wie A. hätte dazu kommen können, die Sonnenbahn für so klein zu halten, dass sie das 27fache der Sonnenscheibe nicht überstiege. Die Einwendung aber (Diels Doxogr. 68, 2), dass er den Mondsring oder die Mondsbahn doch auch nur dem 19fachen der Erde gleichsetze, würde nur dann zutreffen, wenn er die Mondscheibe ebenso, wie die Sonnenscheibe, für so gross gehalten hätte, wie die Erde, oder den Mondsring für annähernd ebenso gross als den Sonnenring; dachte er sich dagegen den Mondsring beträchtlich kleiner und der Erde beträchtlich näher, als den Sonnenring, und die Oeffnung desselben (unsere Mondscheibe) um vieles kleiner als die Sonnenscheibe, so stand für ihn nichts der Annahme im Wege, dass die Grösse des Mondsrings nur dem 19fachen des Erdkreises (bzw. der Sonnenscheibe) gleichkomme, wenn sie auch die seiner Lichtöffnung (unserer Mondscheibe) um ebensoviel übertreffe, als die scheinbare Länge der Mondsbahn die scheinbare Grösse der Mondscheibe übertrifft. Dagegen würde er sich durch seine Bestimmungen über die Sonne, wenn er dem Sonnenring nur die 27-fache Grösse der Sonnenscheibe gab, in einen schreienden Widerspruch mit dem Augenschein gesetzt haben. Von diesem befreit uns nun der Text des Hippolytus, denn nach ihm ist der Sonnenring 27mal so gross als der Mondsring, und mithin — da dieser die 19fache Grösse der Erde haben soll — 513mal so gross als die Erde, und somit auch als die Sonnenscheibe, welche der Erde an Grösse gleichgesetzt wird. Diese Version der theophrastischen Angabe ist daher allein für die richtige zu halten. Wie Anax. zu seinen Annahmen über die Grössenverhältnisse und die Stellung der Gestirne gekommen ist, wird uns nicht gesagt. Vermuthungen darüber bei Neuhäuser 396 ff.

1) Simpl. De cœlo 212 b 12 (Schol. 497 a 10. Eudemi fr. 95): *Ἀναξιμάνδρου πρώτου τὸν περὶ μεγεθῶν καὶ ἀποστημάτων* (scil. *τῶν πλανωμένων*) *λόγον εὑρηκότος, ὡς Εὔδημος ἱστορεῖ, τὴν τῆς θέσεως τάξιν εἰς τοὺς Πυθαγορείους ἀναφέρων.* Das letztere wird aber doch nur bedeuten, dass die Pythagoreerdie seit dem in Geltung gebliebenen Bestimmungen hierüber zuerst gegeben haben, denn Annahmen darüber werden (s. vorl. Anm.) auch von Anax. berichtet, und von der Entfernung der Gestirne konnte er gar nicht reden ohne eine bestimmte Ordnung derselben vorauszusetzen.

macht ihn zum ersten Begründer der Sphärentheorie, und gibt ihm dadurch eine massgebende Bedeutung für die Geschichte der Sternkunde, welcher er zuerst die Aufgabe zum Bewusstsein brachte, für die unabänderliche Regelmässigkeit, mit der die Gestirne sich bewegen, eine mechanische Erklärung zu suchen; und das gleiche würde von der Entdeckung der Schiefe der Ekliptik[1]) gelten, wenn ihm dieselbe mit Recht beigelegt wird. Der alterthümlichen Vorstellungsweise gemäss betrachtete Anaximander, wie berichtet wird, die Himmelskörper auch als Götter und sprach demnach von einer unzählbaren oder unendlichen Menge himmlischer Götter[2]).

Die Erde soll sich aus ursprünglich flüssigem Zustand gebildet haben, indem die Feuchtigkeit durch die Einwirkung des umgebenden Feuers vertrocknete, und der Ueberrest, salzig und bitter geworden, in der Meerestiefe zusammenrann[3]). Ihrer Gestalt nach dachte sie sich Anaximander als eine Walze, deren Höhe, wie er annahm, ein Drittheil der Breite betrage; auf der gewölbten oberen Fläche befinden wir uns[4]). Im

1) Plin. hist. nat. II, 8, 31. Andere schreiben jedoch diese Entdeckung dem Pythagoras zu, s. u. S. 393, 2[4].

2) Cic. N. D. I, 10, 25 (nach Philodemus): *Anaximandri autem opinio est nativos esse Deos, longis intervallis orientes occidentesque eosque innumerabiles esse mundos.* Plac. I, 7, 12: *Ἀ. τοὺς ἀπείρους οὐρανοὺς θεούς* (über den Text Diels Doxogr. 11. 302). Aus ihnen Cyrill. c. Jul. I, 28 D: *Ἀ. θεὸν διορίζεται εἶναι τοὺς ἀπείρους κόσμους.* Tert. adv. Marc. I, 13: *Anaximander universa coelestia (Deos pronuntiavit).*

3) S. o. S. 220, 2.

4) Ps. Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8, 2. Plac. III, 10, 1. Hippol. Refut. I, 6, 3. Wenn Diog. II, 1 der Erde statt der walzenförmigen die Kugelgestalt gibt, ist diess als Versehen zu betrachten. Eingehend handelt hierüber Teichmüller a. a. O. 40 ff. Die Wölbung der oberen Erdfläche bezeugt Hippol. a. a. O. (*τὸ δὲ σχῆμα αὐτῆς εἶναι ὑγρὸν στρογγύλον κίονι λίθῳ παραπλήσιον*), wenn man hier das unerträgliche *ὑγρὸν* mit Röper u. Diels (Doxogr. 218. 559) in *γυρὸν* verbessert. Das *κίονι λίθῳ* (auch Plac. III, 10, 2, nur in anderer Ordnung, *λίθῳ κίονι*), von dem Neuhäuser S. 349 f. eine sprachlich und sachlich rein unmögliche Erklärung gibt, wird schon frühe, nicht aus *κίονος λίθῳ*, im Sinn einer Säulentrommel (Teichmüller S. 45. Diels 219), sondern aus *κυλίνδρῳ*, verschrieben sein; vgl. Ps. Plut. a. a. O. *ὑπάρχειν δέ φησι τῷ μὲν σχήματι κυλινδροειδῆ, ἔχειν δὲ τοσοῦτον βάθος, ὅσον ἂν εἴη τρίτον πρὸς τὸ πλάτος*, was eher die Form eines Mühlsteins als einer Säulentrommel ist.

Mittelpunkt des Weltganzen schwebend, sollte sie sich durch ihren gleichen Abstand von seinen Grenzen in Ruhe erhalten [1]; eine Annahme, deren nähere Begründung zwar nicht ganz klar [2], die aber für die Geschichte der kosmologischen Theorieen desshalb von grosser Bedeutung ist, weil hier zuerst der Gedanke auftritt, den Gegensatz des Oben und Unten im Weltgebäude durch den des Aussen und Innen zu ersetzen, indem dasselbe aus einer Halbkugel, deren Grundfläche die Erde bildet, in eine Kugel verwandelt wird, deren Mitte sie einnimmt [3]. Aus dem Urschlamm | sind nach Anaximander auch die Thiere, unter dem Einfluss der Sonnenwärme, ursprüng-

1) Arist. De cœlo II, 13. 295 b 10. Simpl. z. d. St. 237 b 45 f. Schol. 507 b 20. Diog. II, 1. Hippol. a. a. O. Die Behauptung Theo's Astron. S. 324, welche dieser selbst Dercyllides entnommen hat, dass A. die Erde um den Mittelpunkt der Welt sich bewegen lasse, ist ein Missverständniss dessen, was A. über das Schweben derselben gesagt hatte. Vorsichtiger äussert sich darüber Alexander b. Simpl. a. a. O.

2) Wenn gesagt wird, die Erde bleibe in der Mitte *διὰ τὴν ὁμοιότητα* (Arist.) oder *διὰ τὴν ὁμοίαν πάντων ἀπόστασιν* (Hippol. d. h. Theophrast), so könnte die Meinung die sein, dass sie desshalb diesen Ort nicht verlasse, weil sie gleichmässig nach allen Seiten hingezogen werde; und man könnte für diese Auffassung geltend machen, dass Arist. Z. 32 die Sache mit dem Beispiel dessen erläutert, der von Speisen auf der einen und Getränken auf der anderen Seite gleich weit entfernt — als Vorgänger von Buridan's Esel — weder essen noch trinken kann, weil ihn der Durst ebenso heftig nach der einen Seite zieht, wie der Hunger nach der andern. Allein der Gedanke einer gegenseitigen Anziehung der Materie ist dem ganzen Alterthum fremd; die Vorstellung aber, welche man Anax. eher zutrauen könnte, da sie uns wenigstens seit Empedokles öfters begegnet, dass jeder Stoff dem Verwandten zustrebe, liegt von seiner Begründung der Ruhe der Erde so weit ab, dass Arist. Z. 16 ff. die letztere gerade von ihr aus angreifen kann. Eher könnte A. die Ruhe der Erde daraus erklärt haben, dass sie durch die Luft im Gleichgewicht gehalten werde, sofern der von oben auf sie drückenden Luft ebensoviel unter ihr befindliche entgegenwirke. Das wahrscheinlichste ist mir aber, dass er sich, wie noch Plato Phädo 109 A, bei dem allgemeinen Satz beruhigte, was sich als ein *ἰσόῤῥοπον* in der Mitte eines *ὅμοιον* (d. h. eines solchen, das gleichfalls *ἰσόῤῥοπον* ist), befinde, habe keinen Anlass, sich mehr nach einer Seite zu bewegen als nach der andern. Alexander bei Simpl. glaubt, A. lasse die Erde sowohl *διὰ τὸν ἀέρα τὸν ἀνέχοντα* als *διὰ τὴν ἰσοῤῥοπίαν καὶ ὁμοιότητα* in ihrer Lage beharren.

3) Bestimmter wird uns diese Umwandlung der gewöhnlichen Vorstellungen S. 407[4] bei den Pythagoreern entgegentreten.

lich entstanden[1]; die ersten Menschen bildeten sich im Innern von fischartigen Wesen und lebten anfangs im Wasser, erst in der Folge, als sie so weit herangewachsen waren, dass sie sich auf der Erde fortbringen konnten, stiegen sie an's Land und warfen ihre Hülle ab[2]. Die Seele hielt Anaximander für luftartig, wie diess ja die herrschende Vorstellung über sie war; in seinen Annahmen über die Entstehung des Regens[3], der Winde, des Blitzes und Donners[4] wurde das meiste auf

1) Hippol. I, 6, 6: *τὰ δὲ ζῷα γίνεσθαι ἐξατμιζόμενα ὑπὸ τοῦ ἡλίου·* (Ueber den wahrscheinlich verderbten Text Diels S. 189. 560). Plac. V, 19, 4: *ἐν ὑγρῷ γεννηθῆναι τὰ πρῶτα ζῷα*, etwas ausführlicher Censorin. 4, 7: *ex aqua terraque calefactis exortos esse* u. s. w. s. folg. Anm. Auch mit dem *ὑγρὸν* der Placita muss demnach die schlammartige Erde gemeint sein; und eben dieses ergibt sich daraus, dass die Menschen nur aus besonderen Gründen im Wasser, die übrigen Landthiere somit am Land, entstanden sein sollen

2) Ps.-Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8, 2: *ἔτι φησίν, ὅτι κατ' ἀρχὰς ἐξ ἀλλοειδῶν ζῴων ὁ ἄνθρωπος ἐγεννήθη, ἐκ τοῦ* (was er daraus ableitet, dass) *τὰ μὲν ἄλλα δι' ἑαυτῶν ταχὺ νέμεσθαι, μόνον δὲ τὸν ἄνθρωπον πολυχρονίου δεῖσθαι τιθηνήσεως· διὸ καὶ κατ' ἀρχὰς οὐκ ἄν ποτε τοιοῦτον ὄντα διασωθῆναι.* Plut. qu. conv. VIII, 8, 4, 3: *ἐν ἰχθύσιν ἐγγενέσθαι τὸ πρῶτον ἀνθρώπους ἀποφαίνεται καὶ τραφέντας ὥσπερ οἱ παλαιοὶ* (wofür wohl *οἱ βάτραχοι*, nicht: *αἱ φάλαιναι*, stehen sollte) *καὶ γενομένους ἱκανοὺς ἑαυτοῖς βοηθεῖν ἐκβληθῆναι τηνικαῦτα καὶ γῆς λαβέσθαι.* Cens. a. a. O. (nach Varro): *exortos esse sive pisces seu piscibus simillima animalia, in his* (im Innern von diesen) *homines concrevisse fetusque ad pubertatem usque retentos tunc demum ruptis viros mulieresque qui jam se alere possent processisse.* Die Placita dehnen nun diese Aussage allerdings auf alle Thiere aus, denn sie fahren a. a. O. fort: (*ζῷα*) *φλοιοῖς περιεχόμενα ἀκανθώδεσι, προβαινούσης δὲ τῆς ἡλικίας ἀποβαίνειν ἐπὶ τὸ ξηρότερον καὶ περιῤῥηγνυμένου τοῦ φλοιοῦ ἐπ' ὀλίγον χρόνον μεταβιῶναι.* Allein aus den übrigen Zeugnissen ergibt sich, dass diess ein Versehen sein muss: für die Menschen wird ja diese seltsame Entstehungsweise gerade desshalb verlangt, weil sie nicht wie andere Thiere sich von Anfang an selbst fortbringen können. Ueber die angebliche Verwandtschaft dieser Annahme Anaximander's mit dem Darwinismus vgl. m. meine Vorträge u. Abhandl. III, 39 f. Ebd. über das *μεταβιῶναι* der Placita.

3) Ueber diesen heisst es bei Hippol. I, 6, 7, nach dem von Diels aus Cedrenus aufgenommenen Texte: *ὑετὸν δὲ ἐκ τῆς ἀτμίδος τῆς ἐκ τῶν ὑφ' ἥλιον ἀναδιδομένης*, was keiner Verbesserung bedarf: *ἐκ τ. ὑφ' ἥλ.* heisst: „aus den von der Sonne beschienenen Gegenden".

4) Plac. III, 3, 1. 7, 1. Hippol. a. a. O. Seneca Qu. nat. II. 18 f. Ach. Tat. in Arat. 33. — Plin. h. nat. II, 79, 191 lässt Anaximander den

die Wirkung der Luft zurückgeführt. Im übrigen stehen dieselben mit seiner philosophischen Ansicht in keinem näheren Zusammenhang.

Wie aber alles aus einem andern geworden ist, so muss auch alles in den Stoff zurückkehren, aus dem es geworden ist; denn alle Dinge müssen einander, wie unser Philosoph sagt [1]), Busse und Strafe bezahlen für ihre Ungerechtigkeit, nach der Ordnung der Zeit: was durch seine Entstehung ein anderes aus dem Dasein verdrängt, es in sich aufgezehrt hat, muss ihm für diese Verletzung dadurch Genugthuung geben, dass es sich bei seinem Untergang in den Stoff wieder auflöst, aus dem es geworden ist [2]). Denselben Grundsatz soll Anaximander auch auf das Weltganze angewandt, und demnach einen dereinstigen Weltuntergang angenommen haben, dem aber vermöge der unaufhörlichen Bewegung des unendlichen Stoffes eine neue Weltbildung folgen sollte, so dass er also eine unendliche Reihe aufeinanderfolgender Welten gelehrt hätte. Doch ist die Sache nicht ausser Streit [3]). Dass Anaxi-

Spartanern ein Erdbeben voraussagen, fügt aber doch selbst ein wohl angebrachtes *si credimus* bei.

1) In dem S. 207, 2 angeführten Bruchstück; vgl. Hippol. I, 6, 1: *λέγει δὲ χρόνον ὡς ὡρισμένης τῆς γενέσεως καὶ τῆς οὐσίας καὶ τῆς φθορᾶς* (er sagt, es sei allen Dingen die Zeit ihrer Entstehung, ihres Daseins und Untergangs bestimmt).

2) Dieser Gedanke ergibt sich als der Sinn des Bruchstücks nach dessen jetzigem Texte, während nach dem der Aldina (s. o. 207, 2) die *ἀδικία* auf das Verhalten der Dinge zu dem Urwesen bezogen werden müsste, so dass die Sonderexistenz der Dinge, ihr Heraustreten aus dem Urstoff, als ein Unrecht, als eine Vermessenheit dargestellt würde, für die sie durch ihre Rückkehr in den Urstoff gestraft werden. Neuhäuser's (S. 335 ff.) Erklärung des Fragmentes widerlegt Ziegler a. a. O. S. 19 f. Er selbst (S. 23 f.) findet in A.s Ausspruch den Sinn, „dass die Welt um der menschlichen Ungerechtigkeit willen wieder untergehen müsse". Allein diese Deutung nöthigt nicht allein, das von allen Handschriften geschützte *ἀλλήλοις* zu streichen (s. o. 207, 2), sondern sie ergibt auch den schiefen Sinn, dass die Dinge nicht etwa, wie in den Fluthsagen, als Mittel zur Bestrafung der sündhaften Menschheit dienen, sondern dass sie selbst für die Ungerechtigkeit der Menschen, also für eine fremde Schuld, bestraft werden sollen.

3) M. s. hierüber Schleiermacher a. a. O. 195 ff. Krische Forsch. I, 44 ff.

mander von zahllosen Welten gesprochen habe, wird öfters versichert[1]; ob aber damit nebeneinanderbestehende oder aufeinanderfolgende Welten gemeint waren, und ob er, das erstere angenommen, bei diesem Ausdruck an vollständige, von einander getrennte Weltsysteme, oder nur an verschiedene Theile Eines Weltsystems dachte, ist eine Frage, deren Beantwortung nicht ganz leicht ist. Wenn Cicero sagt, Anaximander habe die unzählbaren Welten für Götter gehalten, so wird man hiebei zunächst an ganze Weltsysteme, wie die Welten Demokrit's, zu denken geneigt sein; und ebenso scheinen die zahllosen „Himmel" bei Stobäus (und dem falschen Galen) um so mehr verstanden werden zu müssen, da Cyrill statt der Himmel Welten setzt. Allein dass diess Anaximander's Meinung entspreche, ist schon desshalb unwahrscheinlich, weil er mit dem Satze: die unzählbaren, ausser unserem Weltgebäude vorauszusetzenden Welten seien Götter, nicht blos in der ganzen alten Philosophie allein stände, sondern weil sich auch schwer angeben lässt, wie er zu dieser Behauptung gekommen sein sollte. Denn unter Göttern hat man doch jederzeit und ohne Ausnahme solche Wesen verstanden, welche Gegenstand der Verehrung für die Menschen sind, und selbst Epikur's Götter sind diess, so wenig sie sich ihrerseits um die Menschen bekümmern. Jene Welten aber, die sich unserer Wahrnehmung gänzlich entziehen, die man ohne jede anschauliche Vorstellung von denselben nur einer spekulativen Hypothese zu gefallen annimmt, haben nichts an sich, was sie dazu machen, sie dem frommen Gefühl näher bringen könnte, wogegen die altherkömmliche, in der hellenischen Denkweise so tief eingewurzelte | Verehrung der Gestirne uns bekanntlich auch bei den Philosophen unendlich oft begegnet. Mit Anaximander's zahllosen Göttern müssen daher die Gestirne gemeint sein. Wenn aber diese Götter auch „Himmel" genannt werden, so findet diess seine Erklärung in seiner Vorstellung von den Gestirnen. Was wir als Sonne, Mond oder Stern sehen, ist ja nur die Lichtöffnung eines Ringes, welcher aus Luft gebildet und mit Feuer gefüllt in grösserer oder geringerer Entfernung sich um die

1) Vgl. S. 226, 2. 232.

Erde herumzieht. Die concentrischen, Licht ausstrahlenden Ringe, die uns so umfassen, und die in Verbindung mit der Erde das Weltgebäude bilden, konnten füglich Himmel, oder auch Welten genannt werden [1]). Auch von unendlich vielen Himmeln konnte der Philosoph in diesem Sinn reden, sobald er die Fixsterne, wie diess bei seiner Ansicht von den Gestirnen das natürlichere war, nicht in eine einzige Sphäre verlegte [2]), sondern in jedem die Oeffnung eines eigenen Ringes sah; denn so werden wir jenen Ausdruck doch nicht pressen wollen, dass in einer so frühen Zeit, wie die Anaximander's, das, was für uns unzählbar ist, nicht hätte zahllos genannt werden können.

Von einer anderen Seite zeigt sich die Annahme unbegrenzt vieler aufeinanderfolgender Welten im System dieses Philosophen begründet. Das Gegenstück zur Weltentstehung ist die Weltzerstörung: hat sich die Welt, wie ein lebendes Wesen, in einem bestimmten Zeitpunkt aus einem gegebenen Stoff entwickelt, so liegt die Vermuthung nahe, sie werde sich auch, wie ein solches, in ihre Bestandtheile wieder auflösen. Wird andererseits jenem Urstoff die schöpferische Kraft und die Bewegung als eine wesentliche und ursprüngliche Eigenschaft beigelegt, so ist es nicht mehr als folgerichtig, wenn man annimmt, vermöge dieser | seiner Lebendigkeit

1) Diese beiden Ausdrücke werden in den aus Theophrast geflossenen Berichten so gebraucht, dass bald οὐρανὸς ein ganzes Weltgebäude bezeichnet, κόσμος die Theile desselben (so S. 232, 2), bald aber (wie S. 232, 1) die οὐρανοὶ die uns bekannten, unsere Welt bildenden sind, die κόσμοι (wie das καθόλου zeigt) auch die uns unbekannten Welten in sich begreifen. Auch sonst finden sich beide Ausdrücke bald in weiterer, bald in engerer Bedeutung. Die οὐρανοὶ, welche vom ἄπειρον umfasst sind (s. o. 210, 2), können nur Theile eines Weltgebäudes sein; andererseits lässt Simpl. (s. o. 201, 2) Anaxagoras, dem doch niemand mehrere Weltsysteme zuschreibt, lehren, dass der Nus τοὺς κόσμους erzeuge; Aristoteles redet von dem die Erde umgebenden κόσμος und ähnlichem (Ind. arist. 406 a 45 f.), Clemens Rom. ep. I, 20 von den κόσμοι (Welttheilen) jenseits des Oceans; Plac. II, 13, 15 wird den Pythagoreern und Orphikern die Meinung beigelegt, jedes Gestirn sei ein mit eigener Atmosphäre versehener κόσμος.

2) Eine solche müsste nicht blos durchlöchert sein, wie ein Sieb, da jeder Fixstern eine ihrer Oeffnungen bezeichnete, sondern sie würde uns auch (nach S. 224, 1) den Mond und die Sonne verdecken. Hippol. I, 6, 5 redet aber (wie Neuhäuser S. 395 richtig bemerkt) ausdrücklich von den κύκλοι τῶν ἀπλανῶν ἀστέρων.

werde es nach dem Untergang unserer Welt eine andere erzeugen, und aus dem gleichen Grund müsse es schon vor ihrer Entstehung andere erzeugt haben, wenn man mithin eine nach vorwärts und nach rückwärts unendliche Reihe aufeinanderfolgender Welten annimmt. Und wirklich wird uns diess von Anaximander unzweifelhaft aus Theophrast berichtet. Dem sog. Plutarch[1]) zufolge liess er aus dem Unendlichen die Himmel und die zahllosen Welten überhaupt in ewigem Kreislauf hervorgehen. Hippolytus[2]) sagt: das Unendliche, ewig und nie alternd, umfasse alle Welten; diesen aber sei eine Zeit ihrer Entstehung, ihres Daseins und ihres Untergangs bestimmt[3]). Cicero[4]) und Aëtius[5]) reden von un-

1) B. Eus. pr. ev. I, 8, 1: (*Ἀναξίμανδρόν φασι*) *τὸ ἄπειρον φάναι τὴν πᾶσαν αἰτίαν ἔχειν τῆς τοῦ παντὸς γενέσεώς τε . . καὶ φθορᾶς. ἐξ οὗ δή φησι τούς τε οὐρανοὺς ἀποκεκρίσθαι καὶ καθόλου τοὺς ἅπαντας ἀπείρους ὄντας κόσμους. ἀπεφήνατο δὲ τὴν φθορὰν γίνεσθαι καὶ πολὺ πρότερον τὴν γένεσιν ἐξ ἀπείρου αἰῶνος ἀνακυκλουμένων πάντων αὐτῶν.*

2) Refut. I, 6, 1: *οὗτος ἀρχὴν ἔφη τῶν ὄντων φύσιν τινὰ τοῦ ἀπείρου, ἐξ ἧς γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους. ταύτην δ' ἀΐδιον εἶναι καὶ ἀγήρω, ἣν καὶ πάντας περιέχειν τοὺς κόσμους. λέγει δὲ χρόνον* u. s. w. (s. o. 229, 1). Diese Worte hat Hipp. nun allerdings seiner ersten, weniger zuverlässigen Quelle (worüber Diels Doxogr. 145) entnommen. Allein auch in dem ächt theophrastischen Bericht bei Simpl. Phys. 24, 17 heisst es: A. erkläre für die *ἀρχὴ* keines der Elemente, *ἀλλ' ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους.*

3) In den beiden A. 1. 2 angeführten Stellen lassen sich die unzähligen Welten nicht wohl anders, als von aufeinanderfolgenden verstehen. Wenn Hippolytus unmittelbar an die Erwähnung der *κόσμοι* die Bemerkung anknüpft, die Zeit der Entstehung u. s. f. sei bestimmt (nur diess wird nämlich die Meinung des seltsamen, vielleicht verderbten, *λέγει δὲ χρόνον* u. s. f. sein; mit Neuhäuser S. 316 eine Definition der Zeit darin zu finden, ist unmöglich), so kann er damit doch nur sagen wollen, dass eben die *κόσμοι* eine solche bestimmte Zeit haben; dann werden wir aber auch die Vielheit hieraus zu erklären haben: es sind mehrere, weil jeder einzelne nur eine Zeit lang dauert. Eben darauf weist im vorangehenden die Verbindung der zwei Sätze: dass das *ἄπειρον* ewig sei, und dass es alle Welten umfasse. Coëxistirende Welten könnte es umfassen, auch wenn es nicht ewig wäre, aufeinanderfolgende nur, wenn es alle überdauert. Bei Ps. Plutarch beweist schon das Entstehen und Vergehen *τοῦ παντὸς* und das *ἀνακυκλουμένων πάντων αὐτῶν*, dass es sich um aufeinanderfolgende Welten handelt.

4) In der S. 226, 2 abgedruckten Stelle, wo die Worte: *longis inter-*

zähligen Welten, die in langen Zeiträumen entstehen und vergehen. | Auf die gleiche Annahme weist aber auch die Nachricht[1]), dass Anaximander eine dereinstige Austrocknung des Meers angenommen habe; denn diese lässt uns überhaupt ein zunehmendes Uebergewicht des Feurigen vermuthen, aus dem sich am Ende eine Zerstörung der Erde und des Weltsystems ergeben musste, dessen Mittelpunkt sie bildet. Da nun überdiess Heraklit, welcher unter den altjonischen Physikern keinem so nahe verwandt ist, als Anaximander, und wahrscheinlich auch Anaximenes und Diogenes, gleichfalls einen Wechsel von Weltentstehung und Weltzerstörung annahmen, so haben wir um so weniger Veranlassung, diese Vorstellung Anaximander abzusprechen, wir haben vielmehr allen Grund zu der Annahme, dass er schon einen beständigen Wechsel zwischen Ausscheidung der Dinge aus dem Urstoff und Rückkehr derselben in den Urstoff, und somit eine endlose Reihe aufeinanderfolgender Welten gelehrt habe[2]).

vallis orientes occidentesque jedenfalls nur auf solche Welten bezogen werden können, von denen die eine entsteht, wenn die andere vergeht, gesetzt auch Cicero oder sein Gewährsmann haben diese mit den von Anax. als Götter bezeichneten *ἄπειροι οὐρανοὶ* (s. o.) vermischt.

5) Plac. I, 3, 3 (Stob. Ekl. I, 292 vgl. 416): *διὸ καὶ γεννᾶσθαι ἀπείρους κόσμους καὶ πάλιν φθείρεσθαι εἰς τὸ ἐξ οὗ γίνεται* (al. *γίνονται*, Diels Doxogr. S. 50 vermuthet: *γίνεσθαι* — vielleicht ist es ganz zu streichen).

1) Theophrast und wahrscheinliah auch Aristoteles; s. o. 220, 2.

2) Schleiermacher's (a. a. O. 197) Einwendungen gegen diese Annahme sind nicht beweisend. Anax., glaubt er, könne (gemäss dem S. 198, 2. 4 angeführten) keine Zeit angenommen haben, in welcher die Erzeugung gehemmt gewesen wäre, wie diess vom Anfang einer Weltzerstörung bis zur Entstehung einer neuen Welt der Fall sein müsste. Allein für's erste besagen die Worte: *ἵνα ἡ γένεσις μὴ ἐπιλείπῃ* nicht: „die Erzeugung dürfe nirgend und niemals gehemmt werden", sondern vielmehr: die Erzeugung von immer neuen Wesen dürfe nicht aufhören; diess ist aber auch dann nicht der Fall, wenn sie sich in einer neuen Welt statt der zerstörten fortsetzt; und sodann fragt es sich sehr, ob wir bei Anaximander schon die Erwägung voraussetzen dürfen, welche strenggenommen ohnediess einen Weltanfang so gut, wie ein Weltende, ausschliessen würde, dass wegen der unaufhörlichen Wirksamkeit des Urgrundes die Welt nie aufhören könne zu sein; er konnte diese Wirksamkeit vielmehr gerade dadurch zu wahren glauben, dass er sie nach dem Untergang einer Welt immer wieder eine neue bilden liess. Glaubt aber Rose Arist. libr. ord. 76, die Annahme eines

Eine andere Frage ist es, ob dieser Philosoph auch die Coexistenz unendlich vieler von einander | getrennter Weltsysteme, wie sie später die Atomiker annahmen, gelehrt hat. SIMPLICIUS und wie es scheint auch AUGUSTIN legen ihm diese Behauptung allerdings bei[1]), und auch von den Neueren sind ihnen einzelne darin beigetreten[2]). Allein Augustin spricht gewiss nicht aus eigener Kenntniss, und welchem Gewährsmann er folgt, sagt er uns nicht. Auch Simplicius hat aber Anaximander's Schrift nicht in Händen gehabt[3]), und er selbst verräth deutlich, dass er seiner Sache hier nicht gewiss ist[4]). Ebenso fehlt es an anderweitigen glaubwürdigen Zeugnissen dafür, dass der Philosoph jene Ansicht gehabt habe, ganz und gar[5]). Durch sein | ganzes System aber wird die-

Wechsels von Weltbildung und Weltzerstörung sei *a vetustissima cogitandi ratione plane aliena*, so ist hierauf theils schon im Text geantwortet, theils wird uns diese Annahme ausser Anaximenes, Heraklit und Diogenes, denen sie freilich Rose gleichfalls abspricht, auch bei Empedokles begegnen.

1) SIMPL. Phys. 257 b m.: *οἱ μὲν γὰρ ἀπείρους τῷ πλήθει τοὺς κόσμους ὑποθέμενοι, ὡς οἱ περὶ Ἀναξίμανδρον καὶ Λεύκιππον καὶ Δημόκριτον καὶ ὕστερον οἱ περὶ Ἐπίκουρον, γινομένους αὐτοὺς καὶ φθειρομένους ὑπέθεντο ἐπ' ἄπειρον, ἄλλων μὲν ἀεὶ γινομένων ἄλλων δὲ φθειρομένων.* Vgl. Anm. 4. AUG. Civ. D. VIII, 2: *rerum principia singularum esse credidit infinita, et innumerabiles mundos gignere et quaecunque in eis oriuntur, eosque mundos modo dissolvi modo iterum gigni existimavit, quanta quisque aetate sua manere potuerit.*

2) So BÜSGEN S. 18 f. der oben (201, 2) genannten Abhandlung; NEUHÄUSER S. 327 f.

3) Wie diess aus den Widersprüchen klar hervorgeht, die sich ergeben, wenn man seine S. 201, 2. 209, 6 nachgewiesenen Aeusserungen mit einander vergleicht. Vgl. S. 212 f.

4) Vgl. De cœlo 91 b 34 (Schol. in Ar. 480 a 35): *οἱ δὲ καὶ τῷ πλήθει ἀπείρους κόσμους, ὡς Ἀναξίμανδρος μὲν ἄπειρον τῷ μεγέθει τὴν ἀρχὴν θέμενος, ἀπείρους ἐξ αὐτοῦ τῷ πλήθει κόσμους ποιεῖν δοκεῖ, Λεύκιππος δὲ καὶ Δημόκριτος ἀπείρους τῷ πλήθει τοὺς κόσμους* u. s. w. Ebd. 273 b 43: *καὶ κόσμους ἀπείρους οὗτος καὶ ἕκαστον τῶν κόσμων ἐξ ἀπείρου τοῦ τοιούτου στοιχείου ὑπέθετο, ὡς δοκεῖ.*

5) Wie es sich in dieser Beziehung mit Cicero und Philodemus verhält, ist schon S. 230. 232, 4 untersucht worden. Ebenso ist über die S. 232, 1. 2 angeführten Stellen des Hippolytus und Ps. Plutarch ebendaselbst das erforderliche bemerkt, und auch das hat nichts auf sich, dass der letztere im Präteritum sagt: *τούς τε οὐρανοὺς ἀποκεκρίσθαι καὶ καθόλου τοὺς ἅπαντας ἀπείρους ὄντας κόσμους*; denn auch von aufeinanderfolgenden Welten könnte gesagt werden, es seien ihrer unendlich viele aus dem *ἄπειρον* hervorgegangen, da es schon der bis jetzt in der Vergangenheit liegenden

selbe nicht allein nicht gefordert, sondern es ist auch manches darin, was ihr widerstrebt. Man könnte glauben, aus der Unbegrenztheit des Urstoffs habe sie sich mit Nothwendigkeit ergeben müssen. Allein die Nachfolger Anaximander's, ein Anaximenes, Anaxagoras und Diogenes beweisen, wie wenig diess nach dem damaligen Stande des Denkens der Fall war. Keiner von ihnen findet eine Schwierigkeit in der Annahme, dass unsere Welt begrenzt sei, während der sie umgebende Stoff, zu keinen weiteren Welten gestaltet, sich in's unendliche ausdehne. Die Reflexion aber, welche Schleiermacher unserem Philosophen zutraut[1]), dass es mehrere Weltganze geben müsse, damit in dem einen Tod und Zerstörung walten könne, während in dem andern Belebung vorherrsche, erscheint für sein Zeitalter viel zu künstlich. Es lässt sich daher nicht absehen, was Anaximander zu einer Annahme veranlasst haben sollte, welcher die sinnliche Anschauung, die nächste Grundlage jeder alten Kosmologie, nicht den mindesten Anknüpfungspunkt bot. Diese Annahme musste vielmehr gerade einem solchen besonders ferne liegen, der alles Einzelne so entschieden, wie er, aus Einem Urgrund ableitete und in denselben

unzählige sind. Dass Stob. I, 56 nichts beweist, ist gleichfalls S. 230 schon nachgewiesen. Wenn endlich Aetius (Stob. I, 496. Theodoret IV, 15. Doxogr. 327) sagt: *Ἀναξίμανδρος Ἀναξιμένης Ἀρχέλαος Ξενοφάνης Διογένης Λεύκιππος Δημόκριτος Ἐπίκουρος ἀπείρους κόσμους ἐν τῷ ἀπείρῳ κατὰ πᾶσαν περιαγωγήν. τῶν δ' ἀπείρους ἀποφηναμένων τοὺς κόσμους Ἀναξίμανδρος τὸ ἴσον αὐτοὺς ἀπέχειν ἀλλήλων, Ἐπίκουρος ἄνισον εἶναι τὸ μεταξὺ τῶν κόσμων διάστημα*, so geht seine Meinung zwar ohne Zweifel dahin, dass Anaximander ebenso, wie Demokrit und Epikur, zahllose nebeneinanderbestehende Welten angenommen habe. Aber welches Vertrauen kann man einem Schriftsteller schenken, welcher auch Anaximenes, Archelaos, Xenophanes die *ἄπειροι κόσμοι* beilegt, und welcher überdiess durch den Beisatz: *κατὰ πᾶσαν περιαγωγὴν*, der seinerseits auf die Atomiker und Epikur durchaus unanwendbar ist, deutlich verräth, dass hier zweierlei Annahmen zusammengewirrt sind: diejenige, welche aus den *περιαγωγαὶ* (dem Kreislauf, dessen Ps. Plutarch erwähnt, s. o. 232, 1) zahllose aufeinanderfolgende Welten hervorgehen liess, und die, welche zahllose gleichzeitige behauptet. Was Anaximander über den gleichen Abstand der Welten eigentlich gesagt hatte, ob sich seine Aeusserung auf die räumliche Entfernung der *οὐρανοὶ* oder die zeitliche der aufeinanderfolgenden Welten bezog, lässt sich nicht ausmachen.

1) A. a. O. 200 f.

wieder zurücknahm[1]). Demokrit verfuhr ganz folgerichtig, wenn | er seine zahllosen, durch keine einheitliche Ursache zusammengehaltenen Atome in den verschiedensten Theilen des unendlichen Raumes sich mit einander verwickeln und so von einander unabhängige Weltsysteme bilden liess. Anaximander dagegen konnte von der Anschauung des Einen Unbegrenzten, das alles lenkt, nur zu der Annahme eines einzigen, durch die Einheit der weltbildenden Kraft verbundenen Weltganzen geführt werden; und wenn er von jenem auch sagte, dass es alles umfasse[2]), so schliesst diess den Gedanken an eine unendliche Anzahl von Welten aus: eine solche müsste einen unbegrenzten Raum einnehmen (wie diess die Atomisten auch behaupten), was dagegen von einem andern umfasst wird, ist nothwendig ein Begrenztes.

Vergleichen wir nun die Lehre Anaximander's, wie sie sich uns nach der vorstehenden Untersuchung darstellt, mit dem, was uns über Thales berichtet wird, so lässt sich nicht verkennen, dass sie einen viel reicheren Inhalt hat, und eine höhere Entwicklung des Wissens und Denkens beurkundet. Ich möchte zwar gerade der Bestimmung, welche in unsern Berichten am stärksten hervortritt, weil sie die bequemste Bezeichnung für Anaximander's Princip bot, der Unendlichkeit des Urstoffs, keine so grosse Bedeutung beilegen; denn die endlose Reihe natürlicher Bildungen, wegen deren sie Anaximander zunächst aufstellte, war auch ohne sie zu erreichen[3]), die unbegrenzte räumliche Ausdehnung der Welt aber, für die sie nöthig gewesen wäre, hat dieser Philosoph selbst, wie oben gezeigt ist, nicht gelehrt. Dagegen ist es nicht unwichtig, dass Anaximander nicht einen bestimmten Stoff, wie Thales, sondern nur den unendlichen Stoff überhaupt zum Ausgangspunkt nahm, und was ihn auch hiezu veranlasst haben mag, immer liegt doch darin eine Erhebung über die nächste sinnliche Anschauung, ein Zurückgehen von dem Besonderen auf das Allgemeine, welches zu den späteren Untersuchungen über

1) Wie diess auch Schleiermacher anerkennt; a. a. O. 197. 200.
2) Vgl. S. 210, 2. 217, 1.
3) Wie schon Aristoteles bemerkt, s. o. S. 198, 4.

die allgemeine Natur des Stoffes einen Anstoss geben konnte. Wenn ferner Thales über die Art, wie die Dinge aus dem Urstoff entstehen, nichts gelehrt hatte, so ist zwar Anaximander's „Ausscheidung" gleichfalls noch unbestimmt genug, aber es ist doch wenigstens ein Versuch, diesen Hergang zur Vorstellung zu bringen, die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen auf die allgemeinsten Gegensätze zurückzuführen, und von der Weltbildung eine physikalische, von den theogonischen Mythen befreite Anschauung zu gewinnen. Ebenso zeugen Anaximander's Vorstellungen über das Weltgebäude und über die Entstehung der lebenden Wesen nicht allein von eindringendem Denken, sondern sie sind auch für die Folgezeit | sehr wichtig geworden. Hat endlich dieser Philosoph nicht blos einen Anfang, sondern auch ein Ende unseres Weltsystems und eine unendliche Reihe aufeinanderfolgender Welten angenommen, so beweist auch dieses nicht blos eine sehr achtungswerthe Folgerichtigkeit, sondern es ist damit auch der Anfang dazu gemacht, die mythische Vorstellung von einer Entstehung der Welt in der Zeit zu verlassen, es wird durch die Einsicht, dass die weltbildende Kraft nie müssig gelegen haben könne, die aristotelische Lehre von der Ewigkeit der Welt vorbereitet.

Der Ansicht jedoch kann ich nicht beitreten, dass Anaximander von Thales und seinen Nachfolgern zu trennen und einer eigenen Entwicklungsreihe zuzuweisen sei, wie diess in neuerer Zeit aus entgegengesetzten Gründen verlangt wurde, von Schleiermacher[1]), weil er in Anaximander den Anfang der spekulativen Naturwissenschaft, von Ritter[2]), weil er in ihm den Urheber der mechanischen, mehr der Erfahrung zugewendeten Physik sieht. Was die letztere betrifft, so ist schon früher gezeigt worden, dass Anaximander's Naturerklärung so wenig als die seines Vorgängers und seiner nächsten Nachfolger, einen mechanischen Charakter trägt, und dass er namentlich Heraklit, diesem Typus eines Dynamikers, näher steht, als einer der andern. Aus denselben Gründen

1) Ueber Anax. a. a. O. S. 188. Gesch. d. Phil. 25. 31 f.

2) Gesch. d. Phil. I, 214. 280 ff. 345. Jon. Phil. 177 f. 202.

ist auch SCHLEIERMACHER's Behauptung unrichtig, seine Richtung gehe, im Unterschied von Thales und Anaximenes, mehr auf das Individuelle, als auf das Universelle; denn er gerade hält die Einheit des Naturlebens besonders streng fest[1]), und dass er ein Heraustreten der Gegensätze aus dem Urstoff annimmt, kann hiegegen nichts beweisen, dieses hat auch Anaximenes und Diogenes. Auch das endlich muss ich bestreiten, dass Anaximander, wie RITTER[2]) behauptet, von Thales für seine Forschung gar nichts könnte gewonnen haben. Denn gesetzt auch, er hätte sich materiell keine einzige seiner Vorstellungen | angeeignet, so war schon das formelle von der höchsten Bedeutung, dass Thales, und er zuerst, nach dem allgemeinen Naturgrund der Dinge gefragt hatte. Indessen haben wir schon oben gesehen, dass Anaximander nicht blos überhaupt durch seinen Hylozoismus, sondern auch noch im besonderen durch die Annahme eines ursprünglich flüssigen Zustandes der Erde an thaletische Lehren anknüpfte; wie viel er ihm von mathematischem und astronomischem Wissen verdankte, können wir allerdings nicht nachweisen, aber dass es dessen nicht wenig war, ist zu vermuthen. Nehmen wir hinzu, dass er ein Mitbürger und ein jüngerer Zeitgenosse des Thales war, und dass beide sehr bekannte und angesehene Männer in ihrer Vaterstadt waren, so werden wir es höchst unwahrscheinlich finden müssen, dass der jüngere von beiden von dem älteren gar keine Anregung empfangen haben sollte, und dass Anaximander, der Zeit nach in der Mitte zwischen seinen zwei Landsleuten Thales und Anaximenes, wissenschaftlich ganz allein stände. Der Beweis des Gegentheils wird aber allerdings noch vollständiger geführt sein, wenn wir uns auch von seiner eigenen Bedeutung für seinen nächsten Nachfolger überzeugt haben.

3. Anaximenes[3]).

Die philosophische Ansicht dieses Mannes wird im allgemeinen | durch den Satz bezeichnet, dass das Princip oder der

1) S. o. S. 229 und SCHLEIERMACHER selbst üb. Anax. 197.

2) Gesch. d. Phil. I, 214.

3) Von den Lebensumständen des Anaximenes wissen wir fast nichts,

Grund aller Dinge die Luft sei[1]). Dass er hiebei unter der

als dass er aus Milet war, und dass sein Vater Eurystratus hiess (Diog. II, 3. Simpl. Phys. 24, 26 u. ö.). Wenn er der Schüler (Cic. Acad. II, 37, 118. Diog. II, 3. Aug. Civ. D. VIII, 2), oder in demselben Sinn der *ἑταῖρος* (Simpl. a. a. O. De cœlo 273 b 45. Schol. 514 a 33) und *γνώριμος* (Eus. pr. ev. X, 14, 7) Anaximander's genannt wird, so haben wir keinen Grund, dieser auf Theophrast zurückgehenden Angabe zu misstrauen; dagegen ist es eine Uebertragung späterer Anschauungen in die Vorzeit, wenn er als sein Nachfolger (Clem. Strom. I, 301. A. Theodoret gr. aff. cur. II, 9. S. 22. Aug. a. a. O) bezeichnet wird. Wo die wunderliche Behauptung (b. Diog. II, 3) herrührt, er sei ein Schüler des Parmenides gewesen, ist gleichgültig. Nach Apollodor b. Diog. a. a. O. wäre er Ol. 63 (528—524 v. Chr.) geboren, und um die Zeit der Eroberung von Sardes gestorben. Wäre nun mit der letzteren die Eroberung durch die Jonier unter Darius Ol. 70 (499 v. Chr.) gemeint (welche aber sonst nie als chronologische Epoche gebraucht wird), so wäre Anaximenes 45—48 Jahre nach Anaximander gestorben; dagegen erschiene auch in diesem Fall Ol. 63 viel zu spät für seine Geburt. Um den Fehler zu heilen, will Hermann (philos. Jon. æt. 9. 21) statt Ol. 63 die von Euseb. Chron. angegebene Ol. 55, Röth (Gesch. d. abendl. Phil. II a, 242 f.) Ol. 53 setzen. Da jedoch Hippolyt. Refut. I, 7 Schl. die Blüthe des Anaximenes Ol. 58, 1 setzt, so hat Diels (Rhein. Mus. XXXI, 27) wohl Recht mit der Vermuthung, bei Diog. sei mit Umstellung der beiden Sätzchen zu lesen: *γεγένηται μὲν . . . περὶ τὴν Σάρδεων ἅλωσιν, ἐτελεύτησε δὲ τῇ ἑξηκοστῇ τρίτῃ ὀλυμπιάδι*, und ebendaher habe Suidas seine Angabe: *γέγονεν ἐν τῇ νέ ὀλυμπιάδι ἐν τῇ Σάρδεων ἁλώσει ὅτε Κῦρος ὁ Πέρσης Κροῖσον καθεῖλεν*, nur dass er oder ein späterer Interpolator Euseb's Zeitbestimmung (*ἐν τῇ νέ ὀλ.*) ungehörig zwischeneinschob; mit der Eroberung von Sardes aber sei auch bei Diog. die durch Cyrus (Ol. 58, 3. 546 v. Chr.) gemeint, und das *γέγονεν* oder *γεγένηται*, wie diess öfters vorkommt, nicht auf die Geburt, sondern auf die Lebenszeit, die *ἀκμή*, zu beziehen. Was Chiappelli Archiv f. G. d. Phil. I, 593 f. hiegegen einwendet, ist nicht beweisend; seine Annahme, dass 546 Anaximenes Geburtsjahr sei, hat an der Angabe des Epikureers b. Cic. N. D. I, 11, 26, selbst wenn dieser wirklich den Anaxagoras als seinen unmittelbaren Nachfolger zu bezeichnen beabsichtigt, eine schwache Stütze, und eine noch schwächere an der Bemerkung, dass der jonische Dialekt seiner Schrift (Diog. II, 3), mit dem ihm ja doch schon Anaximander vorangegangen war, auf die Zeit des Hekatäus hinweise; mit dem sichersten Datum aus dem Leben des A., seinem Schülerverhältniss zu Anaximander, ist sie durchaus unvereinbar. — Die Schrift des Anaximenes, von welcher ein kleines Bruchstück erhalten ist, war nach Diog. einfach geschrieben; die zwei gehaltlosen Briefchen an Pythagoras bei Demselben sind natürlich unterschoben.

1) Arist. Metaph. I, 3. 984 a 5: *Ἀναξιμένης δὲ ἀέρα καὶ Διογένης πρότερον ὕδατος καὶ μάλιστ᾽ ἀρχὴν τιθέασι τῶν ἁπλῶν σωμάτων*, ebenso die Späteren ohne Ausnahme.

Luft etwas anderes, als das Element dieses Namens, verstand, und die Luft als Grundstoff von der atmosphärischen Luft unterschied [1]), ist unerweislich und unwahrscheinlich: er sagt wohl, die Luft sei im reinen Zustand unsichtbar, und nur durch die Empfindung ihrer Kälte, Wärme, Feuchtigkeit und Bewegung wahrnehmbar [2]); diess passt ja aber vollkommen auf die uns umgebende Luft, und auch unsere Berichterstatter denken gewiss an nichts anderes, da keiner derselben jenen Unterschied irgendwie andeutet [3]), und die meisten den Urstoff des Anaximenes sogar ausdrücklich als eines der vier Ele-

1) Wie Ritter I, 217 und noch entschiedener Brandis I, 144 annimmt.

2) Hippolyt. Refut. I, 7: *Ἀναξιμένης δὲ . . ἀέρα ἄπειρον ἔφη τὴν ἀρχὴν εἶναι, ἐξ οὗ τὰ γενόμενα τὰ γεγονότα καὶ τὰ ἐσόμενα καὶ θεοὺς καὶ θεῖα γίνεσθαι, τὰ δὲ λοιπὰ ἐκ τῶν τούτου ἀπογόνων. τὸ δὲ εἶδος τοῦ ἀέρος τοιοῦτον· ὅταν μὲν ὁμαλώτατος ᾖ, ὄψει ἄδηλον, δηλοῦσθαι δὲ τῷ ψυχρῷ καὶ τῷ θερμῷ καὶ τῷ νοτερῷ καὶ τῷ κινουμένῳ.*

3) Die pseudoplutarchischen *στρωματεῖς* sagen zwar b. Eus. pr. ev. I, 8: *Ἀναξιμένην δέ φασι τὴν τῶν ὅλων ἀρχὴν τὸν ἀέρα εἰπεῖν, καὶ τοῦτον εἶναι τῷ μὲν γένει ἄπειρον, ταῖς δὲ περὶ αὐτὸν ποιότησιν ὡρισμένον*; und Tannery (Hist. de la sci. Hell. 147) glaubt auf diese Aussage die Annahme stützen zu können, dass A. ebenso, wie seiner Voraussetzung nach (s. o. 199, 3) Anaximander, der Luft nicht eine unbegrenzte Ausdehnung, sondern eine jeder bestimmten Qualität ermangelnde Beschaffenheit zugeschrieben habe. Indessen habe ich schon längst bemerkt, und Diels (Doxogr. 579 b 22. D. Litt. Z. 1888, 903) stimmt mir darin bei, dass statt *γένει* in dem obigen Text *μεγέθει* zu setzen ist. Dass Theophrast nur dieses gehabt hat, ergibt sich aus Simplicius wiederholten (S. 189, 1. 241, 1. 3. 243, 3 angeführten), unzweifelhaft aus Theophrast stammenden Aussagen, welche die Luft ausdrücklich *ἄπειρος τῷ μεγέθει* nennen, und ihre qualitative Unbestimmtheit leugnen. Und auch Tannery räumt ein, dass Theophrast bei dem *ἄπειρος ἀὴρ* des Anaximenes nur an räumliche Ausdehnung gedacht habe. Was hätte es dann aber zu bedeuten, wenn der Verfasser der *στρωματεῖς*, dessen einzige Quelle Theophrast war, und der Anaximenes' Schrift gewiss nicht in Händen gehabt hat, diesem Philosophen ein *ἄπειρον τῷ γένει* zugeschrieben hätte? Auch er wird diess aber nicht gethan, sondern dem Anaximenes das *ἄπειρον* in demselben Sinn beigelegt haben, wie es (S. 199, 3. 234, 4) Anaximander beigelegt wird. *Τῷ γένει ἄπειρος* kommt sonst nie vor, statt *ἄπειρος* müsste vielmehr in diesem Fall *ἀόριστος* stehen, und dem *γένος* könnten nicht die *ποιότητες*, sondern nur die *εἴδη* entgegengesetzt werden. Wir haben es also hier lediglich mit einem Schreibfehler zu thun.

mente, einen qualitativ bestimmten Körper, bezeichnen[1]). Noch weniger kann daran gedacht werden, dass er die Luft für etwas dem Unkörperlichen verwandtes erklärt haben sollte[2]). Dagegen legte er ihr eine Eigenschaft bei, die schon Anaximander dazu gedient hatte, das Urwesen | von allem Gewordenen zu unterscheiden, wenn er sie der Grösse nach als unendlich beschrieb. Diess wird nämlich nicht blos von den späteren Berichterstattern einstimmig bezeugt[3]), sondern auch Anaximenes selbst weist darauf hin[4]), wenn er sagt, die Luft

1) Z. B. Arist. a. a. O. und Phys. I, 4 Anf. Ps. Plut. s. vor. Anm. Simpl. Phys. 24, 26. *μίαν μὲν τὴν ὑποκειμένην φύσιν καὶ ἄπειρόν φησιν . . οὐκ ἀόριστον δὲ . . ἀλλὰ ὡρισμένην, ἀέρα λέγων αὐτήν.* Ebenso De cœlo s. u. 243, 3.

2) In einer (von Tannery Archiv f. Gesch. d. Phil. I, 314 ff. besprochenen) Stelle aus einer chemischen Abhandlung Olympiodor's (Berthelot et Ruelle Collection des anciens alchimistes grecs. 1887. I, 83) werden zwar Anaximenes die Worte zugeschrieben: *ἐγγύς ἐστιν ὁ ἀὴρ τοῦ ἀσωμάτου· καὶ ὅτι κατ' ἔκροιαν τούτου γινόμεθα, ἀνάγκη αὐτὸν καὶ ἄπειρον εἶναι καὶ πλούσιον* (wofür vielleicht *ἀΐδιον* zu setzen ist) *διὰ τὸ μηδέποτε ἐκλείπειν.* Allein Anaximenes kann unmöglich von dem *ἀσώματον* gesprochen haben, dessen Begriff uns nicht vor Anaxagoras, dessen Name (im Sinn des Leeren) uns frühestens (denn sicher ist die Angabe Plac. I, 9, 3 nicht) bei Demokrit und Gorgias (Arist. De Mel. c. 5. 979 b 36) begegnet. Mag daher jener Olympiodor der bekannte Neuplatoniker aus dem 6. Jahrh. oder ein anderer sein: der angebliche Ausspruch des alten Milesiers muss entweder aus einer unächten Schrift stammen, oder, was mir wahrscheinlicher ist, Olympiodor hat ihm selbst in den Mund gelegt, was ein Anderer, im Anschluss an Aristoteles (Phys. IV, 4. 212 a 12. c. 8. 215 b 5 u. a. St.) über sein Princip bemerkt hatte.

3) Plut. und Hippol. s. S. 240, 2. 3. Cic. Acad. II, 37, 118: *Anaximenes infinitum aëra; sed ea, quae ex eo orirentur definita.* N. D. I, 10, 26: *Anax. aëra deum statuit, eumque gigni* (ein Missverständniss, worüber Krische I, 55 zu vergleichen ist), *esseque immensum et infinitum et semper in motu.* Diog. II, 3: *οὗτος ἀρχὴν ἀέρα εἶπε καὶ τὸ ἄπειρον* (dem Sinne nach jedenfalls gleichbedeutend mit dem von Wolf z. Hippol. a. a. O. und Krische Forsch. 55 vorgeschlagenen *ἀέρα τὸν ἄπ.* oder: *ἀ. καὶ τοῦτον ἄπ*). Simpl. Phys. 22, 12: *Ἀναξίμανδρον καὶ Ἀναξιμένην . . ἓν μὲν, ἄπειρον δὲ τῷ μεγέθει τὸ στοιχεῖον ὑποθεμένους.* ebd. 24 s. Anm. 1. ebd. 458 s. o. S. 189, 1. ebd. 273 b u: *ἐν τῷ ἀπείρῳ . . τῷ Ἀναξιμένους καὶ Ἀναξιμάνδρου.* Ders. De cœlo s. u. 243, 3. Ebd. 91 b 32 (Schol. 480 a 35): *Ἀναξιμένης τὸν ἀέρα ἄπειρον ἀρχὴν εἶναι λέγων.*

4) In den Worten Plac. I, 3, 6: *οἷον ἡ ψυχὴ ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει.*

umfasse die ganze Welt; denn sobald man sich die Luft nicht vom Himmelsgewölbe umschlossen denkt, liegt es ohne Zweifel weit näher, sich dieselbe in's unendliche ausgebreitet vorzustellen, als einem so flüchtigen Stoff eine bestimmte Grenze zu stecken. Ueberdiess erwähnt auch Aristoteles[1] der Ansicht, dass die Welt von der grenzenlosen Luft umgeben sei, und liesse sich diess allerdings an sich auch auf Diogenes oder Archelaos beziehen, so scheint er doch die Unendlichkeit des Urstoffs allen denen zuzuschreiben, welche die Welt von demselben umgeben sein lassen. Es lässt sich daher nicht bezweifeln, dass sich Anaximenes diese Bestimmung Anaximander's angeeignet hat[2]). Mit ihm stimmt er ferner auch darin überein, dass er sich die Luft in beständiger Bewegung, in einer ununterbrochenen Umwandlung ihrer Formen, und in Folge dessen in einer fortwährenden Erzeugung abgeleiteter Dinge begriffen dachte[3]); was für eine Bewegung diess aber sein sollte, wird nicht überliefert[4]). Wenn endlich von ihm,

1) Phys. III, 4; s. o. S. 189, 2 ebd. c. 6. 206 b 23: *ὥσπερ φασὶν οἱ φυσιολόγοι, τὸ ἔξω σῶμα τοῦ κόσμου, οὗ ἡ οὐσία ἢ ἀὴρ ἢ ἄλλο τι τοιοῦτον, ἄπειρον εἶναι.* M. vgl. auch De cœlo III, 5 (oben 210, 2).

2) Fragt man aber (Tannery Hist. de la sci. Hell. 147), was denn Anax. mit dem Theil der unbegrenzten Luft angefangen haben sollte, der ausser dem Weltgebäude blieb, so wären wir zur Beantwortung dieser Frage nur dann verpflichtet, wenn wir wüssten, dass Anaximenes selbst sich dieselbe vorgelegt hat. Dass die Welt von der Luft umfasst, dass also Luft ausser der Welt sei, sagt er uns selbst (s. vorl. Anm.), und ob diese ihrerseits begrenzt oder unbegrenzt ist, macht keinen Unterschied: in dem einen, wie in dem andern Fall könnte man mit Tannery fragen, ob sie bewegt oder unbewegt sei, und ob sie nicht, wenn sie bewegt ist, noch weitere Welten hervorbringen müsste. Aber Anaximenes hat danach wohl so wenig gefragt, als die Pythagoreer gefragt haben, was das *ἄπειρον πνεῦμα* treibt, welches (s. u. S. 404, 3[4]) das Empyreum umgeben sollte.

3) Ps. Plut. nach dem S. 240, 3 angeführten: *γεννᾶσθαι δὲ πάντα κατά τινα πύκνωσιν τούτου, καὶ πάλιν ἀραίωσιν. τήν γε μὴν κίνησιν ἐξ αἰῶνος ὑπάρχειν.* Cic. N. D. I, 10 (S. 241, 3). Hippol. nach dem S. 240, 2 angeführten: *κινεῖσθαι δὲ καὶ ἀεί· οὐ γὰρ μεταβάλλειν ὅσα μεταβάλλει, εἰ μὴ κινοῖτο.* Simpl. Phys. 24, 31: *κίνησιν δὲ καὶ οὗτος ἀΐδιον ποιεῖ δι' ἣν καὶ τὴν μεταβολὴν γίνεσθαι.* Dass ihm trotzdem Plac. I, 3, 7 vorgeworfen wird, er habe keine bewegende Ursache, erklärt Krische Forsch. 54 richtig aus Arist. Metaph. I, 3. 984 a 16 ff.

4) Teichmüller (Studien 76 ff.) denkt auch hier, wie bei Anaximander (s. o. 221, 2), an eine Drehung: die grenzenlose Luft soll sich von Ewig-

wie von jenem, gesagt wird, er habe seinen Urstoff für die Gottheit erklärt[1]), so mag zwar dahingestellt bleiben, ob er diess ausdrücklich gethan hat, ja es ist diess desshalb unwahrscheinlich, weil er (s. u.) ebenso, wie sein Vorgänger, die Götter zu dem Gewordenen rechnete, aber der Sache nach ist es nicht unrichtig, weil auch ihm der Urstoff zugleich die Urkraft und insofern die schöpferische Ursache der Welt war[2]).

Den Grund, wesshalb Anaximenes die Luft zum Princip | machte, findet Simplicius[3]) in ihrer leichtveränderlichen Natur, durch welche sie sich vorzugsweise zum Substrat für die wechselnden Erscheinungen eigne. Nach der eigenen Aeusserung des Philosophen (s. o. 241, 4) scheint ihn bei seiner Annahme hauptsächlich die Vergleichung der Welt mit einem lebenden

keit her im Wirbel drehen. Allein es verhält sich damit hier wie dort: von allen unseren Zeugen kennt nicht Einer diese Bestimmung, während wir doch eine so widersprechende Vorstellung, wie eine Drehung des Unbegrenzten, dem Philosophen nicht ohne die zwingendsten Zeugnisse beilegen dürften. Wollen wir uns vielmehr die ewige Bewegung desselben zur Anschauung bringen, so würde schon die Analogie der atmosphärischen Luft die Annahme eines Hin- und Herwogens weit näher legen. Beruft sich endlich T. auf Arist. De cœlo II, 13. 295 a 9 (s. o. 219, 2) so könnte diese Stelle für die vorliegende Frage, auch abgesehen von dem a. a. O. bemerkten, nicht in Betracht kommen; denn sie sagt nichts darüber aus, ob der Wirbel, welcher bei der Weltbildung die erdigen Stoffe in die Mitte führte, vor derselben schon vorhanden war, oder nicht; sachlich aber folgt das eine nicht aus dem andern: Demokrit z. B. denkt sich die Atome ursprünglich nicht in Wirbelbewegung, sondern diese entsteht erst an einzelnen Punkten aus ihrem Zusammenstoss.

1) Cic. N. D. s. S. 241, 3. Stob. Ekl. I, 56: *Ἀναξ. τὸν ἀέρα (θεὸν ἀπεφήνατο)*. Lactanz Inst. I, 5. S. 18 Bip.: *Cleanthes et Anaximenes aethera dicunt esse summum Deum*, wo aber der „Aether" dem späteren Sprachgebrauch angehört. Tert. c. Marc. I, 13: *Anaximenes aërem (Deum pronuntiavit)*.

2) Wenn jedoch Röth (Gesch. d. abendl. Phil. II a, 250 ff.) Anaximenes, und zwar im Gegensatz zu Xenophanes, vom Begriff des Geistes als der Urgottheit ausgehen lässt, und ihn desshalb den ersten Spiritualisten nennt, so gibt diess eine ganz schiefe Vorstellung von der Bedeutung seines Princips und dem Wege, auf dem er zu demselben gekommen ist.

3) De cœlo 273 b 45 (Schol. 514 a 33): *Ἀναξίμενης δὲ ἑταῖρος Ἀναξιμάνδρου καὶ πολίτης ἄπειρον μὲν καὶ αὐτὸς ὑπέθετο τὴν ἀρχὴν, οὐ μὴν ἔτι ἀόριστον, ἀέρα γὰρ ἔλεγεν εἶναι, οἰόμενος ἀρκεῖν τὸ τοῦ ἀέρος εὐαλλοίωτον πρὸς μεταβολήν.*

Wesen geleitet zu haben. In Thieren und Menschen erschien ihm, nach alterthümlich sinnlicher Vorstellungsweise, die beim Athmen aus- und einströmende Luft als der Grund des Lebens und der Zusammenhalt des Leibes, denn mit dem Stocken und Entweichen des Athems erlischt das Leben, der Körper zerfällt und verwest. Dass es sich ebenso auch mit dem Weltganzen verhalte, mochte Anaximenes um so eher voraussetzen, da der Glaube an die Lebendigkeit der Welt uralt, und schon von seinen Vorgängern in die Physik eingeführt war, und so lag es ihm nahe genug, in den vielfachen und bedeutenden Wirkungen der Luft, welche die Wahrnehmung erkennen liess, den Beweis zu finden, dass es überhaupt die Luft sei, die alles bewege und hervorbringe. Damit war aber für einen Standpunkt, welchem die Unterscheidung der wirkenden Ursache vom Stoff noch fremd war, zugleich ausgesprochen, dass die Luft der Urstoff sei, und auch dieser Annahme bot theils die Beobachtung theils eine naheliegende Vermuthung manche Stütze. Denn da sich die atmosphärischen Niederschläge auf der einen, die feurigen Erscheinungen auf der andern Seite als Erzeugnisse der Luft betrachten liessen, so konnte leicht die Vorstellung entstehen, dass die Luft überhaupt der Stoff sei, aus dem sich die anderen Körper in auf- und absteigender Richtung bilden, und diese Meinung mochte noch durch die scheinbar unbegrenzte Ausbreitung der Luft im Weltraum unterstützt werden, zumal nachdem Anaximander das Unendliche für den Urstoff erklärt hatte.

Aus der Luft soll nun alles durch Verdünnung und Verdichtung entstanden sein[1]). Diese selbst scheint Anaximenes

1) Arist. Phys. I, 4 Anf. De cœlo III, 5 (s. o. 211, 1) schreibt diese Annahme einer ganzen Klasse von Naturphilosophen zu; Anaximenes war sie so eigenthümlich, dass Theophrast sie ihm allein (vielleicht aber nur: allein unter den ältesten Philosophen) beilegte; s. o. 193, 2. Von weiteren Zeugnissen vgl. m. Simpl. Phys. 24, 28. 149, 28 (aus Theophrast). Plut. De pr. frig.; s. S. 245, 3. Ps.-Plut. s. o. 242, 3. Hippol. Refut. I, 7. Die Ausdrücke, mit denen die Verdünnung und Verdichtung bezeichnet wird, sind verschieden: Aristoteles sagt *μάνωσις* und *πύκνωσις*; statt des ersteren steht bei Ps.-Plut. und Simpl. auch *ἀραίωσις*, *ἀραιοῦσθαι*, bei Hermias Irris. 7 *ἀραιούμενος καὶ διαχεόμενος*, bei Hippolytus: *ὅταν εἰς τὸ ἀραιότερον διαχυθῇ*, nach Plut. De pr. frig. Simpl. Phys. 203, 34 sprach Anax.

für eine | Folge ihrer Bewegung gehalten zu haben[1]). In welcher Weise sie dieselbe herbeiführen sollte, wird uns nicht gesagt; doch hat die Vermuthung eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich, Anaximenes habe die Weltbildung von einer Wirbelbewegung ausgehen lassen, welche an einer Stelle des ursprünglichen Stoffes entstand, und welche bewirkte, dass ein Theil desselben sich verdichtete, ein anderer sich verdünnte[2]). Mit der Verdünnung ist ihm die Erwärmung, mit der Verdichtung die Erkältung gleichbedeutend[3]). Die Stufen, welche

selbst von Zusammenziehung und Ausdehnung oder Auflockerung. Die anaximandrische *ἔκκρισις* wird ihm bei Simpl. De cœlo 91 b 43 (Schol. 480 a 44) nur in der Rückübersetzung (Ald. 46 a m.) zugeschrieben, der ächte Text hat dafür: *οἱ δὲ ἐξ ἑνὸς πάντα γίνεσθαι λέγουσι κατ' εὐθεῖαν* (so dass die Umwandlung der Stoffe nur nach Einer Richtung geht, nicht im Kreislauf wie bei Heraklit), *ὡς Ἀναξίμανδρος καὶ Ἀναξιμένης.* Phys. 203, 3 erläutert Simpl. die Verdichtung und Verdünnung in eigenem Namen durch *σύγκρισις* und *διάκρισις.*

1) S. o. S. 242, 3 vgl. S. 217 f.

2) Diese Annahme würde sich allerdings aus Arist. De cœlo II, 13 nicht unbedingt ergeben, und noch weniger kann an eine ursprüngliche Drehung der unbegrenzten Luftmasse gedacht werden; vgl. S. 219, 2. 221, 2. 242, 4. Da aber die Kreisbewegung der von der Luft getragenen Gestirne und der mit ihnen herumgeführten Körper (s. u.) voraussetzt, dass auch die Luft selbst die Erde fortwährend umkreise, ist sie mir im Anschluss an Neuhäuser (Anaximander 415 ff.) wahrscheinlich. In diesem Fall wäre Anaximenes für den Urheber der in der Folge bei Anaxagoras, Demokrit u. a. mit verschiedenen näheren Bestimmungen wieder auftretenden Theorie zu halten, welche die Weltbildung aus einer Wirbelbewegung herleitet, durch die das Schwerere in die Mitte, das Leichtere nach dem Umkreis hingeführt wurde. Bei Anaximander kann sich diess nämlich noch nicht gefunden haben, da ihm zufolge (wie S. 223 gezeigt ist) die Bewegung der Gestirne durch die *πνεύματα* hervorgebracht wird, diese selbst aber erst im Laufe der Weltbildung entstanden.

3) Plut. pr. frig. 7, 3. S. 947: *ἢ καθάπερ Ἀναξιμένης ὁ παλαιὸς ᾤετο, μήτε τὸ ψυχρὸν ἐν οὐσίᾳ μήτε τὸ θερμὸν ἀπολείπωμεν, ἀλλὰ πάθη κοινὰ τῆς ὕλης ἐπιγινόμενα ταῖς μεταβολαῖς. τὸ γὰρ συστελλόμενον αὐτῆς καὶ πυκνούμενον ψυχρὸν εἶναί φησι, τὸ δὲ ἀραιὸν καὶ τὸ χαλαρὸν* (*οὕτω πως ὀνομάσας καὶ τῷ ῥήματι*) *θερμόν.* Hiefür habe sich A., wie weiter bemerkt wird, darauf berufen, dass die Luft, welche mit offenem Mund ausgehaucht wird, warm, die mit zusammengedrückten Lippen hervorgestossene kalt sei, was jedoch Aristoteles vielmehr daraus erkläre, dass jenes die Luft im Mund, dieses die vor dem Mund sei. Hippol. a. a. O. (s. S. 240, 3. 246, 1). Bei Simpl. Phys. 188, 32 ist der Name des Anaximenes schon von

der Stoff bei dieser Verwandlung durchlaufen sollte, gab er ziemlich unmethodisch so an: durch Verdünnung werde die Luft zu Feuer, durch Verdichtung zuerst zu Wind, weiter zu Gewölke, hierauf zu Wasser, dann zu Erde, zuletzt zu Steinen; aus diesen einfachen Körpern | sollten sodann die zusammengesetzten sich bilden[1]); Berichte, welche die Vierzahl der Elemente bei ihm voraussetzen[2]), sind hierin für ungenau zu erachten.

Bei der Weltbildung selbst liess Anaximenes durch Verdichtung der Luft zuerst die Erde entstehen[3]), die er sich breit, wie eine Tischplatte, und desshalb von der Luft getragen dachte[4]). | Dieselbe Gestalt schrieb er auch der Sonne

Brandis (Schol. 338 b 31) mit dem des Xenophanes vertauscht worden, dem der dort angeführte, in der Prosa des Anaximenes unmögliche, Vers angehört; s. u. 496, 4[4].

1) Simpl. Phys. 24, 29 (149, 30 wiederholt): *ἀραιούμενον μὲν (τὸν ἀέρα) πῦρ γίνεσθαι, πυκνούμενον δὲ ἄνεμον, εἶτα νέφος, ἔτι δὲ μᾶλλον ὕδωρ, εἶτα γῆν εἶτα λίθους, τὰ δὲ ἄλλα ἐκ τούτων.* Hippol. (nach dem S. 240, 3 angeführten — ich gebe den Text, wie ihn Diels Doxogr. 560, 19 herstellt): *πυκνούμενον γὰρ καὶ ἀραιούμενον διάφορον φαίνεσθαι· ὅταν γὰρ εἰς τὸ ἀραιότερον διαχυθῇ πῦρ γίνεσθαι, ἀνέμους δὲ πάλιν εἶναι ἀέρα πυκνούμενον· ἐξ ἀέρος δὲ νέφος ἀποτελεῖσθαι κατὰ τὴν πίλησιν, ἔτι δὲ μᾶλλον ὕδωρ, ἐπὶ πλεῖον πυκνωθέντα γῆν, καὶ εἰς τὸ μάλιστα* [*πυκνότατον* del.] *λίθους. ὥστε τὰ κυριώτατα τῆς γενέσεως ἐναντία εἶναι θερμόν τε καὶ ψυχρόν ἀνέμους δὲ γεννᾶσθαι, ὅταν ἐκπεπυκνωμένος ὁ ἀὴρ ἀραιωθεὶς φέρηται,* (wofür vielleicht zu setzen ist: *ἀραιῷ εἰσφέρηται*; andere Vorschläge in der 4. Aufl. und bei Diels 561 a n.) *συνελθόντα δὲ καὶ ἐπὶ πλεῖον παχυθέντα* [l. *συνελθόντος κ. ἐ. πλ. παχυθέντος*] *νέφη γεννᾶσθαι, καὶ οὕτως εἰς ὕδωρ μεταβάλλειν.*

2) Cic. Acad. II, 37, 118: *gigni autem terram aquam ignem tum ex his omnia.* Hermias a. a. O. Unbestimmter Nemes. nat. hom. c. 5, S. 74.

3) Ps.-Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8, 3: *πιλουμένου δὲ τοῦ ἀέρος πρώτην γεγενῆσθαι λέγει τὴν γῆν.* Das gleiche folgt daraus, dass die Gestirne erst aus den Dünsten der Erde entstanden sein sollten. Wie es kam, dass die Erde sich zuerst bildete und ihre Stelle in der Mitte der Welt einnahm, wird nicht gesagt. Das *πιλουμένου τοῦ ἀέρος* bei Plutarch erlaubt die Auffassung, dass bei der Verdichtung der Luft die dichtesten Theile derselben nach unten gesunken seien; sie können aber auch, wenn die obige Vermuthung über die Wirbelbewegung richtig ist, durch diese (aber nicht, wie Teichmüller a. a. O. S. 83 will, durch die ursprüngliche *δίνησις* des *ἄπειρος ἀήρ*) dorthin geführt worden sein. Vgl. S. 242, 4. 245, 2.

4) Arist. De cœlo II, 13. 294 b 13. Plut. b. Eus. a. a. O. Plac. III,

und den Gestirnen zu, indem er von ihnen gleichfalls behauptete, dass sie auf der Luft schweben; indessen ist diese Bestimmung wahrscheinlich auf Sonne, Mond und Planeten zu beschränken, die Fixsterne dagegen dachte sich Anaximenes in dem durchsichtigen Himmelsgewölbe befestigt[1]). Die Entstehung der Gestirne betreffend nahm er an, aus den aufsteigenden Dünsten der Erde habe sich durch fortgesetzte Verflüchtigung Feuer gebildet; indem dieses durch die Gewalt des Umschwungs zusammengedrückt wurde, seien daraus die Gestirne geworden[2]), denen er desshalb einen erdigen Kern bei-

10, 3 (wo Ideler in Arist. Meteorol. I, 585, f. ohne Grund *Ἀναξαγόρας* für *Ἀναξιμένης* vermuthet). Hippol. a. a. O.

1) Hippol. a. a. O.: *τὴν δὲ γῆν πλατεῖαν εἶναι ἐπ' ἀέρος ὀχουμένην ὁμοίως δὲ καὶ ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα· πάντα γὰρ πύρινα ὄντα ἐποχεῖσθαι τῷ ἀέρι διὰ πλάτος.* Die flache Gestalt der Sonne erwähnt auch Aetius (Plac. II, 22, 1: *Ἀ. πλατὺν ὡς πέταλον τὸν ἥλιον*). Von den Gestirnen dagegen sagt er (Stob. Ekl. I, 510. Plac. II, 14), A. lasse sie *ἥλων* (wie auch bei Ps.-Galen c. 56 a statt *ἥλιον* zu lesen ist) *δίκην καταπεπηγέναι τῷ κρυσταλλοειδεῖ.* Es ist mir nun mit Teichmüller a. a. O. 86 ff. wahrscheinlich, dass die letztere Aussage sich nur auf die Fixsterne bezieht, während umgekehrt Hippolytus bei den *ἄλλα ἄστρα* nur an die Planeten gedacht, oder das, was nur diesen galt, mit Unrecht verallgemeinert hat. Die äusserste Sphäre muss sich A. als einen festen, aber durchsichtigen Körper gedacht haben, und eben diess wird mit dem Ausdruck *κρυσταλλοειδὲς* bezeichnet, dessen sich Anaximenes selbst ohne Zweifel noch nicht bedient hatte; vgl. Plac. II, 11, 2. 13, 11. 20, 3; gleichbedeutend ist das *ὑαλοειδὴς* ebd. II, 20, 12. 25, 11. Ein Missverständniss dieses Ausdrucks ist es, welches Tannery Sci. Hell. 155 verleitet, sich das Himmelsgewölbe des A. eisartig zu denken, und die Vermuthung aufzustellen, es habe sich dadurch gebildet, dass die aufsteigende Luft, von der Grenze der Welt (die doch eben nur das Himmelsgewölbe selbst ist) aufgehalten, sich verdichtete. Eher könnte man mit Teichmüller annehmen, A. habe es, wie Empedokles (Plac. II, 11, 2), vom Feuer des Umkreises aus der Luft ausschmelzen lassen; indessen wissen wir nicht, ob er sich überhaupt über seine Entstehung erklärt hatte. Nur ein Schreibfehler ist es, wenn bei Galen c. 54, im Widerspruch mit dem *κρυσταλλοειδὲς* 56 a, die *ἐξωτάτη περιφορὰ γῆ* oder *γηΐνη* genannt wird: nach Plac. II, 11, 1. Stob. I, 500 muss es heissen: *τὴν περιφορὰν τὴν ἐξωτάτω γῆς εἶναι* (*τὸν οὐρανόν*).

2) Hippol. a. a. O. *γεγονέναι δὲ τὰ ἄστρα ἐκ γῆς διὰ τὸ τὴν ἰκμάδα ἐκ ταύτης ἀνίστασθαι, ἧς ἀραιουμένης τὸ πῦρ γίνεσθαι, ἐκ δὲ τοῦ πυρὸς μετεωριζομένου τοὺς ἀστέρας συνίστασθαι. εἶναι δὲ καὶ γεώδεις φύσεις ἐν τῷ τόπῳ τῶν ἀστέρων συμφερομένας ἐκείνοις* (oder wie es Stob. I, 510 heisst: *πυρίνην μὲν τὴν φύσιν τῶν ἀστέρων, περιέχειν δέ τινα καὶ γεώδη

legte[1]). Die Beleuchtung des Mondes durch die Sonne und den Grund der Mondsfinsternisse soll Anaximenes zuerst entdeckt haben[2]). Neben den uns sichtbaren leuchtenden Gestirnen sollten (wohl um der Mondsfinsternisse willen) auch noch weitere, dunkle Körper in der Gestirnregion die Erde umkreisen[3]). Die Bewegung der Gestirne sollte nicht in der Richtung vom Zenith gegen den Nadir, sondern seitwärts um die Erde herumgehen, und die Sonne bei Nacht hinter den nördlichen Gebirgen | verschwinden[4]); dass ihre Bahn einen

σώματα συμπεριφερόμενα τούτοις ἀόρατα). Ps.-Plut. b. Eus. a. a. O.: τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τὰ λοιπὰ ἄστρα τὴν ἀρχὴν τῆς γενέσεως ἔχειν ἐκ γῆς. ἀποφαίνεται γοῦν τὸν ἥλιον γῆν, διὰ δὲ τὴν ὀξεῖαν κίνησιν καὶ μάλ' ἱκανῶς θερμότητα κίνησιν [del.] λαβεῖν. Nach diesen Zeugnissen ist Theodoret's Behauptung (Gr. aff. cur. IV, 23. S. 59), dass A. die Gestirne aus reinem Feuer bestehen lasse, welche wohl nur aus den Anfangsworten der von Stobäus erhaltenen Notiz entstanden ist, zu berichtigen.

1) Diess sagt Ps.-Plut. a. a. O. wenigstens von der Sonne.

2) Eudemus Fr. 94 (nach Dercyllides b. Theo Astron. S. 324): Ἀναξιμένης δὲ [sc. πρῶτος εὗρεν] ὅτι ἡ σελήνη ἐκ τοῦ ἡλίου ἔχει τὸ φῶς καὶ τίνα τρόπον. Diesem bestimmten Zeugniss gegenüber entbehrt Chiappelli's Vermuthung (Archiv f. G. d. Phil. I, 587), dass Anaximenes diese Annahme von den Pythagoreern entlehnt habe, jeder geschichtlichen Begründung. Schon die Chronologie beweist vielmehr unwidersprechlich, dass nur sie dieselbe von ihm haben können; und ebenso ist über alles weitere zu urtheilen, was Ch. a. a. O. S. 582 ff. von den Pythagoreern zu Anaximenes gelangen lässt, so weit dasselbe überhaupt altpythagoreisch, und nicht (wie ein grosser Theil der von Ch. verwendeten Angaben) späten und unzuverlässigen Quellen entnommen ist. Auch damit lässt sich aber für die Geschichte des Pythagoreismus desshalb wenig anfangen, weil wir nicht wissen, wann die fraglichen Lehren in der pythagoreischen Schule zuerst auftraten, und welche von ihnen insbesondere Pythagoras selbst angehörten.

3) Hippol. Stob. a. d. a. O., deren Angabe dadurch bestätigt wird, dass die gleiche Annahme auch bei Pythagoreern und Anaxagoras vorkommt; s. u. 394, 1[4]. 902[4].

4) Hippol. a. a. O. οὐ κινεῖσθαι δὲ ὑπὸ γῆν τὰ ἄστρα λέγει καθὼς ἕτεροι ὑπειλήφασιν, ἀλλὰ περὶ γῆν, ὥσπερεὶ περὶ τὴν ἡμετέραν κεφαλὴν στρέφεται τὸ πιλίον, κρύπτεσθαί τε τὸν ἥλιον οὐχ ὑπὸ γῆν γενόμενον, ἀλλ' ὑπὸ τῶν τῆς γῆς ὑψηλοτέρων μερῶν σκεπόμενον, καὶ διὰ τὴν πλείονα ἡμῶν αὐτοῦ γενομένην ἀπόστασιν. Plac. II, 16, 6: οὐχ ὑπὸ τὴν γῆν, περὶ αὐτὴν δὲ στρέφεσθαι τοὺς ἀστέρας. Nach diesen Zeugnissen werden wir es auf Anaximenes mit zu beziehen haben, wenn Arist. Meteor II, 1. 354 a 28 sagt: τὸ πολλοὺς πεισθῆναι τῶν ἀρχαίων μετεωρολόγων τὸν ἥλιον μὴ φέρεσθαι ὑπὸ γῆν, ἀλλὰ περὶ τὴν γῆν καὶ τὸν τόπον τοῦτον, ἀφανίζεσθαι δὲ καὶ ποιεῖν νύκτα διὰ τὸ ὑψηλὴν εἶναι πρὸς ἄρκτον τὴν γῆν. Gerade

Kreis beschreibt, | wurde von dem Widerstand der Luft her-

Anaximenes ist der einzige, von dem uns bekannt ist, dass er die Höhen im Norden zu Hülfe nahm, um das nächtliche Verschwinden der Sonne zu erklären; ja es findet zwischen der Aussage des Hippolytus über ihn und der des Aristoteles über die alten Meteorologen eine solche Aehnlichkeit statt, dass sich mit Wahrscheinlichkeit vermuthen lässt, die letztere berücksichtige ihn ganz speciell, und Theophrast, dem Hippolytus folgt, schliesse sich in seiner Angabe über Anaximenes an die Worte der aristotelischen Stelle an. Teichmüller (a. a. O. S. 96), welcher bei den ἀρχαῖοι μετεωρολόγοι an die mythischen Vorstellungen über den Okeanos gedacht wissen will, auf dem Helios während der Nacht von Westen nach Osten zurückfahre, kann sich auf S. 353 a 34 nicht berufen, denn zwischen dieser Stelle und der unsrigen findet kein Zusammenhang statt; der Ausdruck aber spricht entschieden gegen ihn: die Vertreter der mythischen und halb mythischen Kosmologieen nennt Arist. immer „Theologen"; unter μετεωρολογία dagegen (μετεωρολόγος kommt bei ihm überhaupt nur hier vor) versteht er (Meteor. I, 1 Anf.) einen bestimmten Theil der Naturwissenschaft (μέρος τῆς μεθόδου ταύτης), und er stimmt darin, wie er a. a. O. ausdrücklich bemerkt, mit dem allgemeinen Sprachgebrauch zusammen; Meteorologie, Meteorosophie u. dgl. ist ja eine stehende Bezeichnung für die Naturphilosophen; vgl. z. B. Aristoph. Nub. 228. Xen. Symp. 6, 6. Plato Apol. 18 B. 23 D. Prot. 315 C. Wir wissen ja aber auch von Anaxagoras, Diogenes und Demokrit, dass sie die Sonne ebenfalls seitlich um die Erde gehen liessen. Nun könnte es freilich scheinen, wenn sich Anaximenes den Kreisabschnitt, welchen die Sonne vom Morgen bis zum Abend am Horizont beschreibt, zur vollständigen Kreisbahn fortgesetzt dachte, habe er nothwendig denselben unter der Erde durchführen müssen. Aber wenn dieser Kreis auch die Ebene unseres Horizonts schnitt, führte er desshalb doch nicht unter die Erde, d. h. unter die Grundfläche der Walze, auf deren oberer Seite wir uns befinden (vgl. S. 246, 4), sondern er bildete einen um diese Walze zwar in schiefer Richtung, aber immer noch seitlich herumlaufenden Ring, er gieng nicht ὑπὸ γῆν, sondern περὶ γῆν; und wenn A. demselben einen hinreichenden Abstand von dem Nordrand der von uns bewohnten Erdoberfläche zuschrieb, der nach seiner Erdkenntniss wohl von der Nordküste des schwarzen Meeres nicht allzu weit entfernt war, mochte er immerhin glauben, ohne eine Erhebung der Erde an diesem ihrem nördlichen Rande würde die Sonne für uns gar nicht vollständig untergehen, und trotz desselben würde wenigstens von ihrem Licht auch bei Nacht etwas zu uns dringen, wenn es nicht (nach Hippolytus) durch die weite Entfernung zu sehr abgeschwächt wäre. Auch die Möglichkeit möchte ich aber keineswegs ausschliessen, dass A. die Sonne und die Gestirne (denn es wird ja ausdrücklich auch von ihnen gesagt), beziehungsweise die Planeten (falls er sich die Fixsterne im Himmelsgewölbe befestigt dachte, vgl. 247, 1), bei ihrem Untergang gar nicht oder nur wenig unter die Ebene des Horizonts herabsinken liess. Denn da sie (nach S. 247, 1) flach wie Blätter, und gerade desshalb von der Luft getragen sein sollten, konnte er

geleitet[1]). In den Gestirnen | haben wir wohl auch die gewordenen Götter zu suchen, von denen Anaximenes, wie Anaximander, gesprochen haben soll[2]); wogegen man bei jenem, wie bei diesem, zweifelhaft sein kann, ob die unendlich vielen Welten, die ihm beigelegt werden[3]), auf die Gestirne, oder auf eine unendliche Reihe aufeinanderfolgender Weltsysteme zu

wohl annehmen, wenn sie bis an den Horizont gelangt seien, verhindere der Widerstand der Luft ihr weiteres Sinken. Die Annahme, welcher Teichmüller S. 103 entgegentritt, dass die Sonne sich „dicht um die Erde oder gar auf der Erde hinter den hohen Nordgebirgen herumschiebe", hat meines Wissens noch niemand Anaximenes beigelegt; was Derselbe S. 98 aus Plac. II, 16, 6 mittelst einer sprachwidrigen Erklärung des *περὶ* (= *ὑπὲρ*) herausliest, geht auf eine falsche Lesart zurück; vgl. Diels Doxogr. 346.

1) Stob. I, 524 berichtet: *Ἀ. πύρινον ὑπάρχειν τὸν ἥλιον ἀπεφήνατο, ὑπὸ πεπυκνωμένου δὲ ἀέρος καὶ ἀντιτύπου ἐξωθούμενα τὰ ἄστρα τὰς τροπὰς ποιεῖσθαι* (Plac. II, 23 nur: *Ἀ. ὑπὸ πεπυκνωμένου ἀέρος καὶ ἀντιτύπου ἐξωθεῖσθαι τὰ ἄστρα*). Diess steht nun hier zwar unter der Ueberschrift *π. οὐσίας ἡλίου . . . καὶ τροπῶν* u. s. w, so dass man dabei an die beiden Sonnenwenden zu denken hätte, die sich Anaximenes bei seiner Vorstellung von der Sonne füglich so erklärt haben könnte. Aber diese gehen doch die *ἄστρα* in ihrer Gesammtheit, von denen beide Texte reden, nichts an. Es ist daher wahrscheinlich, dass der Satz, den sie Anax. beilegen, ursprünglich eine andere Bedeutung hatte, und besagen wollte, die Gestirne werden durch den Widerstand der Luft aus der Richtung ihres Laufes herausgedrängt. Der Ausdruck steht dem nicht im Wege: auch Aristoteles redet ja De cœlo II, 14. 296 b 4 von *τροπαὶ τῶν ἄστρων*, Meteor. II, 1. 353 b 8 von *τροπαὶ ἡλίου καὶ σελήνης*, ebd. 355 a 25 von *τροπαὶ τοῦ οὐρανοῦ*, und Anaxagoras, der sich in seinen astronomischen Ansichten so vielfach an Anaximenes anschliesst, lehrte nach Hippol. I, 8, 9: *τροπὰς δὲ ποιεῖσθαι καὶ ἥλιον καὶ σελήνην ἀπωθουμένους ὑπὸ τοῦ ἀέρος· σελήνην δὲ πολλάκις τρέπεσθαι διὰ τὸ μὴ δύνασθαι κρατεῖν τοῦ ψυχροῦ. Τροπὴ* scheint daher in diesem Fall ebenso, wie nach S. 223, 3 bei Anaximander, nur überhaupt eine Umkehr der Gestirne auf ihren Bahnen zu bezeichnen, und was Anaximenes vom Andrang der verdichteten Luft herleitete, scheint nicht die Umkehr der Sonne in den Solstitien, sondern die kreisförmige Bahn der Gestirne (soweit diese nicht am Himmelsgewölbe befestigt sind), gewesen zu sein.

2) Hippol. s. o. 240, 2. Aug. Civ. D. VIII, 2: *omnes rerum causas infinito aëri dedit: nec deos negavit aut tacuit: non tamen ab ipsis aërem factum, sed ipsos ex aëre factos credidit*, und ihm folgend Sidon. Apoll. XV, 87; vgl. Krische Forsch. 55 f.

3) Stob. Ekl. I, 496. Theod. gr. aff. cur. IV, 15. S. 58.

beziehen sind[1]). Wie es sich aber hiemit verhalten mag, jedenfalls sind wir durch die übereinstimmenden und sich gegenseitig ergänzenden Angaben des Stobäus[2]) und | Simplicius[3]) berechtigt, ihm die Lehre von einem Wechsel der Weltbildung und Weltzerstörung zuzuschreiben.

Die Hypothesen über die Entstehung des Regens, des Schnees, des Hagels, der Blitze, des Regenbogens[4]), der Erdbeben[5]), welche unserem Philosophen zum Theil von guter Hand zugeschrieben werden, haben für uns untergeordnete Bedeutung, und seine Annahme über die Natur der Seele[6]), zunächst nur der volksthümlichen Vorstellung entnommen, scheint er selbst nicht weiter verfolgt zu haben.

Nach dieser Uebersicht über die Lehren, welche Anaximenes beigelegt werden, wird sich nun beurtheilen lassen, ob es richtig ist, dass er von Anaximander höchstens nur in Nebendingen etwas für seine Forschung gewonnen haben könnte[7]). Mir scheint seine Ansicht in allen Hauptpunkten den Einfluss dieses Vorgängers deutlich zu verrathen; denn nicht blos die Unendlichkeit, sondern auch die Lebendigkeit und die ununterbrochene Bewegung des Urstoffs hatte allem nach erst Anaximander ausdrücklich hervorgehoben; dieselben Bestimmungen wiederholt aber auch Anaximenes, und um

1) Dass er keine Mehrheit gleichzeitiger Weltsysteme annahm, sagt Simplicius ausdrücklich, Phys. 257 b u. Schol. in Ar. 424 b 47.

2) A. a. O. 416: *Ἀναξίμανδρος, Ἀναξιμένης, Ἀναξαγόρας, Ἀρχέλαος, Διογένης, Λεύκιππος φθαρτὸν τὸν κόσμον, καὶ οἱ Στωϊκοὶ φθαρτὸν τὸν κόσμον, κατ᾽ ἐκπύρωσιν δέ.* Die Weltverbrennung wird hier nicht dem Anaximander u. s. f, sondern nur den Stoikern zugeschrieben, wenn sie gleich auch bei jenem nicht unwahrscheinlich ist; s. o. S. 233.

3) Phys. 257 b u.: *ὅσοι ἀεὶ μέν φασιν εἶναι κόσμον, οὐ μὴν τὸν αὐτὸν ἀεὶ, ἀλλὰ ἄλλοτε ἄλλον γινόμενον κατά τινας χρόνων περιόδους, ὡς Ἀναξιμένης τε καὶ Ἡράκλειτος καὶ Διογένης.*

4) Hippol. a. a. O. Plac. III, 4, 1. 5, 10. Joh. Damasc. Parall. s. I, 3, 1. (Stob. Floril. ed. Mein. IV, 151.) Theo in Arat. V. 940.

5) Arist. Meteor. II, 7. 365 a 17. b, 6. Plac. III, 15, 3. Sen. qu. nat. VI, 10, vgl. Ideler Arist. Meteorol. I, 585 f. A. folgte vielleicht auch hierin Anaximander, s. o. S. 228, 4.

6) In dem S. 241, 4. 243 f. erörterten Bruchstück, aus dem auch Stob. Ekl. I, 796. Theodoret gr. aff. cur. V, 18. S. 72 herstammen wird.

7) Ritter I, 214.

ihretwillen scheint er die Luft für das ursprünglichste zu halten. Mag er daher auch von der unbestimmten Vorstellung des unendlichen Stoffes zu einem bestimmten Stoff zurückkehren, aus dem er die Dinge nicht durch Ausscheidung, sondern durch Verdünnung und Verdichtung entstehen liess, so ist er doch sichtlich bestrebt, auch das festzuhalten, was Anaximander vom Urstoff verlangt hatte, und sein Princip ist insofern als die Verknüpfung der beiden früheren zu bezeichnen: mit der Lehre des Thales hat es die | qualitative Bestimmtheit des Urstoffs gemein, mit Anaximander die ausdrückliche Anerkennung seiner Unendlichkeit und Belebtheit. In dem weiteren hält er sich sogar vorherrschend an Anaximander, auf den ausser der Lehre vom Weltuntergang und von den unzähligen aufeinanderfolgenden Welten auch seine Annahmen über den ursprünglichen Gegensatz des Warmen und Kalten, über die Gestalt der Erde und der Gestirne, über die atmosphärischen Erscheinungen, über die Gestirne als die gewordenen Götter, vielleicht auch über die luftartige Natur der Seele zurückweisen [1]). Doch ist die Abhängigkeit von seinem Vorgänger nicht so gross, und das eigenthümliche, was er aufgestellt hat, nicht so bedeutungslos, dass wir zu der Behauptung [2]) berechtigt wären, es sei keinerlei philosophischer Fortschritt in seiner Lehre zu erkennen. Denn Anaximanders Begriff des unendlichen Stoffes ist allzu unbestimmt, um die besonderen Stoffe zu erklären, und an derselben Unbestimmtheit leidet die „Ausscheidung", auf die bei ihm alle Entstehung des Abgeleiteten aus dem Ursprünglichen zurückgeführt wird: da die bestimmten Stoffe im Urstoff noch nicht als solche enthalten sind, so ist die Ausscheidung eben nur ein anderer Ausdruck für das Werden des Besonderen. Wenn daher Anaximenes den Versuch machte, eine bestimmtere Vorstellung von dem physikalischen Process zu gewinnen, durch den sich die Dinge aus dem Urstoff bildeten, und wenn er für diesen Zweck auch den Urstoff selbst als einen bestimmten, zum Substrat jenes

1) Wenn daher Strümpell Anaximenes vor Anaximander setzt, so entspricht diess ihrem inneren Verhältniss so wenig, als der Zeitfolge.

2) Haym Allg. Enc. Sect. III, Bd. XXIV, 27.

Processes geeigneten Körper betrachtete, so war dieses Bestreben immerhin von Werth, und es lag darin nach dem damaligen Standpunkt der Forschung ein wirklicher Fortschritt. Aus diesem Grunde sind ihm auch die späteren jonischen Physiker hierin so überwiegend gefolgt, dass Aristoteles die Verdünnung und Verdichtung allen denen beilegt, welche einen bestimmten Stoff zum Princip machen [1]), und dass noch ein | Jahrhundert nach ihm Diogenes von Apollonia und Archelaos seine Lehre vom Urstoff wieder aufnahmen. Auch über die einzelnen Naturerscheinungen macht er sich aber seine eigenthümlichen Gedanken; und wenn in seiner astronomischen Theorie weder die Regelmässigkeit noch die Mannigfaltigkeit der planetarischen Bewegungen die gleiche Berücksichtigung findet, wie bei Anaximander, so bot dagegen für die der Fixsterne seine Annahme, dass dieselben im Himmelsgewölbe befestigt seien, mit der seines Vorgängers verglichen, eine so viel einfachere und mit dem scheinbaren Thatbestand übereinstimmendere Erklärung, dass die ganze griechische Astronomie der Folgezeit mit verschwindenden Ausnahmen an ihr festhielt [2]).

1) S. o. S. 198, 1.

2) Der Nachweis aber, den Chiappelli (Arch. f. Gesch. d. Ph. I, 582 ff.) versucht hat, dass Anaximenes einen erheblichen Theil der Lehren, durch die er sich von Anaximander unterscheidet, von Pythagoras entlehnt habe, konnte schon desshalb nicht gelingen, weil unter den Vorstellungen, in denen sich A. mit den Pythagoreern berührt, auch nicht eine ist, von der wir wüssten, ob sie schon Pythagoras selbst oder erst seinen Schülern angehörte; und weil, auch das erstere angenommen, das Altersverhältnis der beiden Philosophen eher einen Einfluss des Milesiers auf den Samier, als des Samiers auf den Milesier, vermuthen lässt. Auch die Uebereinstimmung der beiderseitigen Lehren ist aber (vgl. S. 248, 2) weder so weitgehend noch so gesichert, wie Ch. glaubt. Gesetzt auch, Pyth. habe bereits vom Athem der Welt (s. S. 404, 3 [4]) gesprochen, so würde daraus nicht im geringsten folgen, dass Anaximenes, der gerade davon nicht spricht, ihm entnommen habe, was er von der unendlichen Luft sagt (s. S. 241, 4); denn wie anders, als unbegrenzt, hätte er sich seine Luft überhaupt denken können? Auch das beweist nicht viel, dass das περιέχον von ihm wie von den Pythagoreern πνεῦμα genannt wird; noch weniger beweist es natürlich, dass er diess von ihnen entlehnt hat, nicht sie von ihm. Beachtenswerther ist es, dass Anaximenes mit den Pythagoreern hinsichtlich der Stellung der Fixsterne von Anaximander abweicht (vgl. S. 247, 1. 383 [4] mit 224, 1), dass er, wie jene (S. 394 [4]), die

4. Die späteren Anhänger der jonischen Schule. Diogenes von Apollonia.

Die Forschungen der milesischen Physiker hatten auf das wissenschaftliche Leben ihres Volkes einen so durchgreifenden Einfluss, dass auch die italischen Philosophen in ihrer Wurzel mit ihnen zusammenhiengen, so weit auch die Wege derselben von den ihrigen abwichen. Näher blieben ihnen ihre jonischen Landsleute, Heraklit und unter den späteren Anaxagoras; aber doch haben beide zu viel Eigenthümliches, als dass sie ihrer Schule beigezählt werden könnten, und das gleiche gilt von den Atomisten. Indessen fehlte es noch lange nach Anaximenes' Tod auch nicht an solchen, welche die Richtung der altjonischen Physik festhielten, an Anhängern der milesischen Schule. Ob diese Schule in jener Zeit, und ob sie vielleicht schon von Thales und Anaximander her einen festen Verband, einen organisirten wissenschaftlichen Verein bildete[1]), wissen wir nicht; und auch aus ihrer Geschichte sind uns nur Bruchstücke überliefert. Die Philosophen, deren wir in dieser Beziehung zu erwähnen haben, schliessen sich meist an Anaximenes an, indem sie entweder die Luft selbst oder einen luftartigen Körper für den Grundstoff halten; dass aber auch die Lehre des Thales noch ihre Freunde fand, sehen wir an Hippo[2]), einem Physiker der perikleischen Zeit[3]), dessen Herkunft

Beleuchtung des Mondes durch die Sonne kannte, und ausser den Gestirnen noch weitere, uns unsichtbare Himmelskörper annahm (S. 248, 2. 3). Warum hätten aber diese Annahmen nicht von ihm zu den Pythagoreern kommen können? Dass Anax. die Welt κόσμος nennt (S. 241, 4), während Pythagoras diesen Sprachgebrauch aufgebracht haben soll (S. 409, 3[4]), ist bei der Unsicherheit dieser letzteren Angabe unerheblich.

1) Wie Diels vermuthet: Abhandl. E. Zeller gewidmet S. 244 f.

2) Schleiermacher über d. Philos. Hippon (Gelesen 1820, jetzt Werke 3. Abth. III, 405—410). Bergk Reliquiae comoed. att. 164—185. Backhuizen van den Brink *Var. lectiones* (Leyd. 1842) 36—59.

3) Diess erhellt aus der von Bergk aufgefundenen Angabe des Scholiasten zu Aristoph. Nub. 96, dass Kratinus in den Panopten sich über ihn lustig gemacht habe (s. u. 256, 3); auch seine Ansichten weisen ihn einer jüngeren Zeit zu: die ausführlichen Untersuchungen über die Erzeugung und die Entwicklung des Fötus scheinen auf Empedokles Rücksicht zu nehmen (s. B. v. d. Brink 48 f.), und denselben scheint er bei seinem Widerspruch

übrigens unsicher[1]) und dessen sonstige Lebensumstände | unbekannt sind[2]). Für den Grund aller Dinge erklärte er nämlich mit Thales das Wasser[3]), oder wie ALEXANDER[4]) sagt, das Feuchte (τὸ ὑγρὸν) ohne nähere Bestimmung. Was ihn hiebei leitete, scheint neben anderem namentlich die Rücksicht auf die feuchte Beschaffenheit des ~~thierischen~~ Samens gewesen zu sein[5]); wenigstens war es dieser Grund ohne

gegen die Annahme, dass die Seele Blut sei, im Auge zu haben (doch ist dieses weniger sicher, da jene Vorstellung als Volksmeinung wohl schon alt war); jedenfalls aber lassen uns jene Untersuchungen die Richtung der jüngeren Physiker auf Beobachtung und Erklärung des Organischen erkennen. Auch die abstraktere Fassung des thaletischen Princips, die ihm Alexander zuschreibt, stimmt damit zusammen. Dass ihn nach CENS. Di. nat. c. 5 schon Alkmäon bestritten habe (SCHLEIERMACHER 409), ist unrichtig.

1) ARISTOXENUS bei CENS. c. 5, 2 und JAMBL. v. Pyth. 267 nennen ihn einen Samier, SEXT. Pyrrh. III, 30. Math. IX, 361 und HIPPOL. Refut. I, 16, dieser, wie es scheint nach Theophrast, einen Rheginer, CENSOR. selbst a. a. O., vielleicht durch Verwechslung mit Hippasus, einen Metapontiner; die gleiche Verwechslung könnte die Veranlassung gegeben haben, dass er bei JAMBL. a. a. O. unter den Pythagoreern steht, wiewohl es dessen für den Verfasser jenes Verzeichnisses kaum bedurfte (vielleicht hatte Aristoxenus bemerkt, dass er die pythagoreische Lehre berücksichtige, und Jamblich oder sein Gewährsmann ihn desshalb zum Pythagoreer gemacht). Bestimmter wird sich die Angabe, dass er ein Melier gewesen sei (CLEMENS Cohort. 15 A. ARNOB. adv. nat. IV, 29), auf eine Verwechslung mit Diagoras, welcher ihm a. d. a. O. als Atheist zur Seite gestellt wird, wenn nicht gar auf einen blossen Schreibfehler im Text des Clemens, zurückführen lassen.

2) Nur das folgt aus den Angriffen des Kratinus, dass er längere Zeit in Athen gelebt haben muss; weiter schliesst BERGK S. 180 aus dem Vers bei ATHEN. XIII, 610 b, er habe in Versen geschrieben, doch sind prosaische Schriften dadurch nicht ausgeschlossen Die Vermuthung (B. v. D. BRINK S. 55), dass Hippo der Verfasser der S. 186, 2. 195, 1 angeführten pseudothaletischen Schrift π. ἀρχῶν sei, ist mir schon wegen der darin gebrauchten Ausdrücke ἀρχαὶ und στοιχεῖον unwahrscheinlich.

3) ARIST. Metaph. I, 3. 984 a 3. SIMPL. Phys. 23, 20. 149, 7 und HIPPOL. (s. u. 256, 2) nach Theophrast. Weitere Zeugnisse Anm. 5.

4) Z. d. St. der Metaphysik S. 21 Bon. 26, 21 Hayd.

5) SIMPL. Phys. 23, 22 sagt von ihm und Thales gemeinsam: ὕδωρ ἔλεγον τὴν ἀρχὴν ἐκ τῶν φαινομένων κατὰ τὴν αἴσθησιν εἰς τοῦτο προαχθέντες. καὶ γὰρ τὸ θερμὸν τῷ ὑγρῷ ζῇ καὶ τὰ νεκρούμενα ξηραίνεται καὶ τὰ σπέρματα πάντων ὑγρὰ καὶ ἡ τροφὴ πᾶσα χυλώδης· ἐξ οὗ δέ ἐστιν ἕκαστα, τούτῳ καὶ τρέφεσθαι πέφυκεν· τὸ δὲ ὕδωρ ἀρχὴ τῆς ὑγρᾶς φύσεώς ἐστι καὶ συνεκτικὸν πάντων. Diese Gründe (welche er selbst De cœlo 273 b 36 und PHILOP. Phys. 23, 7. De an. A 4 ebenso angeben) sind

Zweifel, wesshalb er die Seele für eine dem Samen, aus dem sie seiner Meinung nach entsteht, gleichartige Feuchtigkeit hielt[1]; er schloss also wohl ähnlich, | wie Anaximenes, was Ursache des Lebens und der Bewegung ist, müsse auch der Urstoff sein. Aus dem Wasser liess er das Feuer, und aus der Ueberwindung des Wassers durch das Feuer die Welt entstehen[2], wesshalb auch geradezu gesagt wird, seine Principien seien Wasser und Feuer[3]; wie er sich aber die Weltbildung näher dachte, und ob der irrigen Behauptung, dass er die Erde für das erste gehalten habe[4], irgend etwas thatsächliches zu Grunde liegt, ob er vielleicht, an Anaximander und Anaximenes anknüpfend, aus dem Flüssigen unter der Einwirkung des Feuers zuerst die Erde, und aus dieser erst die Gestirne sich bilden liess, können wir aus Mangel an Nachrichten nicht beurtheilen[5]. In dem einzigen bis jetzt gefundenen Bruchstück seiner Schrift[6] spricht er die Meinung aus, auch

nun ohne Zweifel Theophrast entnommen, und dieser wird sie im wesentlichen bei Hippo gefunden haben (über Thales vgl. S. 187 f.).

1) Arist. De an. I, 2. 405 b, 1: *τῶν δὲ φορτικωτέρων καὶ ὕδωρ τινὲς ἀπεφήναντο [τὴν ψυχὴν] καθάπερ Ἵππων. πεισθῆναι δ' ἐοίκασιν ἐκ τῆς γονῆς, ὅτι πάντων ὑγρά. καὶ γὰρ ἐλέγχει τοὺς αἷμα φάσκοντας τὴν ψυχήν, ὅτι ἡ γονὴ οὐχ αἷμα* (er suchte nämlich nach Cens. a. a. O. durch Untersuchungen an Thieren darzuthun, dass der Samen aus dem Mark komme), *ταύτην δ' εἶναι τὴν πρώτην ψυχήν.* Herm. Irris, c. 1 (vgl. Justin Cohort. c. 7): Hippo halte die Seele für ein *ὕδωρ γονοποιόν.* Hippol. a. a. O.: *τὴν δὲ ψυχὴν ποτὲ μὲν ἐγκέφαλον ἔχειν* [l. *λέγει*] *ποτὲ δὲ ὕδωρ, καὶ γὰρ τὸ σπέρμα εἶναι τὸ φαινόμενον ἡμῖν ἐξ ὑγροῦ, ἐξ οὗ φησι ψυχὴν γίνεσθαι.* Stob. I, 798. Tertull. De an. c. 5. Philop. De an. A 4 u. C. 7 u.

2) Hippol. a. a. O.: *Ἵππων δὲ ὁ Ῥηγῖνος ἀρχὰς ἔφη ψυχρὸν τὸ ὕδωρ καὶ θερμὸν τὸ πῦρ. γεννώμενον δὲ τὸ πῦρ ὑπὸ ὕδατος κατανικῆσαι τὴν τοῦ γεννήσαντος δύναμιν, συστῆσαί τε τὸν κόσμον.*

3) S. vor. Anm. und Sextus a. d. a. O. Galen h. phil. c. 18.

4) Johannes Diac. Alleg. in Hes. Theog. V. 116, S. 456.

5) Aehnlich verhält es sich mit der S. 254, 3 berührten Angabe, dass Kratinus dem Hippo dasselbe vorgeworfen habe, was Aristophanes dem Sokrates, wenn er ihn lehren lässt, der Himmel sei ein *πνιγεὺς* (ein durch Kohlen erwärmter Ofen oder Hohldeckel) und die Menschen die Kohlen darin; er mag sich den Himmel kuppelförmig auf der Erde aufsitzend gedacht haben, wie diess aber mit seinen sonstigen Vorstellungen zusammenhängt, wissen wir nicht.

6) Von Nicole in Genfer Homerscholien (Scolies Genev. de l'Iliade par Nic. Gen. 1891. II, 198, 6) entdeckt, die es Krates von Mallos ent-

das Süsswasser stamme aus dem Meere; was er seltsamer Weise mit dem Umstande beweist, dass das Meer tiefer ist als die Brunnen[1]). Worauf sich der Vorwurf des Atheismus gründet, der ihm vielfach gemacht wird[2]), ist uns nicht überliefert. Indessen lässt das geringschätzige Urtheil des Aristoteles über seine philosophische Befähigung[3]) die Dürftigkeit der Ueberlieferungen | über seine Lehre weniger bedauern. Er war wohl mehr empirischer Naturforscher als Philosoph, auch als solcher scheint er aber nach dem, was von ihm überliefert ist[4]), nicht eben bedeutend gewesen zu sein.

Wie Hippo dem Thales, so scheint Idäus aus Himera dem Anaximenes gefolgt zu sein[5]); aus der Lehre des letzteren

nommen haben, von Diels, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1891, 578 ff. besprochen.

1) Nur dann verliert diese Begründung etwas von ihrem Auffallenden, wenn seine Vorstellung die gewesen sein sollte, dass die Erde (wie Thales annahm) auf dem Meer schwimme und in dieses, wie ein beladenes Schiff, ein Stück weit einsinke, und dass in Folge davon das Meereswasser in ihren porösen Theilen aufsteige, und beim Durchsickern von seinen bittern und salzigen Bestandtheilen gereinigt, als Quellwasser zum Vorschein komme.

2) Plut. comm. not. c. 31, 4. Alexander u. a. (Schol. in Arist. 534 a) zu Metaph. 984 a 3. Simpl. Phys. 23, 23. De an. 32, 17. Philop. Phys. 23, 3. De an. A 4 u. Clemens Cohort 15 A. 36 C. Arnob. IV, 29. Athen. XIII, 610 b. Aelian V. H. II, 31. Eustath. in Il. Φ, 79. Odyss. Γ, 381. Was Alexander und Clemens über seine Grabschrift als Anlass der Beschuldigung sagen, erklärt nichts. Ps.-Alex. z. Metaph. VII, 2, XII, 1. S. 428, 21. 643, 24 Bon. gibt seinen Materialismus als Grund an, offenbar nur aus Vermuthung. Ich möchte glauben, dass der Vorwurf des Atheismus dem Hippo in der Komödie des Kratinus gemacht worden war; eine besondere Veranlassung in seiner Lehre brauchte er gar nicht zu haben, da er (Plato Apol. 23 D) zu den stehenden Anklagen gegen die Philosophen im allgemeinen gehörte.

3) An den zwei S. 255, 3. 256, 1 angeführten Stellen.

4) Ausser dem angeführten gehören hieher seine Annahmen über die Erzeugung und die Bildung des Fötus b. Censor. Di. nat. c. 5—7. 9. Plac. V, 5, 3. 7, 3. 7, auf die ich hier nicht näher eingehen kann, und eine Bemerkung gegen die Unterscheidung zahmer und wilder Pflanzen bei Theophrast Hist. plant. I, 3, 5. III, 2, 2. Weiter gibt Athen. XIII, 610 b von ihm einen Vers gegen die πουλυμαθημοσύνη, welcher dem bekannten Ausspruch Heraklit's ähnlich ist; den gleichen Vers theilt er aber auch aus Timon mit, der ihn allerdings von Hippo entlehnt haben kann.

5) Sext. Math. IX, 360: Ἀναξιμένης δὲ καὶ Ἴδαιος ὁ Ἱμεραῖος καὶ

sind aber wohl auch die Annahmen hervorgegangen, deren Aristoteles an einigen Stellen erwähnt[1]), dass der Urstoff in Beziehung auf Dichtigkeit zwischen dem Wasser und der Luft, oder zwischen der Luft und dem Feuer in der Mitte stehe. Dass beide einer jüngeren Generation von jonischen Physikern angehören, ist schon desshalb wahrscheinlich, weil sie eine vermittelnde Stellung zwischen älteren Philosophen einnehmen, die eine zwischen Thales und Anaximenes, die andere zwischen Anaximenes und Heraklit; von Anaximenes aber müssen wir sie desswegen zunächst herleiten, weil er der erste war, der die Frage über das Dichtigkeitsverhältniss der Stoffe anregte, und die besonderen Stoffe durch Verdichtung und Verdünnung entstehen liess. Auf diesem Weg hatte er zunächst den Gegensatz der verdünnten und der verdichteten, oder der warmen und kalten Luft erhalten; wurde nun jene für das ursprünglichere erklärt, so ergab sich ein mittleres zwischen Luft und Feuer, wurde es diese, ein mittleres zwischen Luft und Wasser[2]). |

Διογένης . . . ἀέρα [ἀρχὴν ἔλεξαν]. Sonst ist uns über Idäus nichts bekannt.

1) S. o. S. 209, 1. 2. Dass sich diese Stellen nicht auf Diogenes beziehen, soll sogleich gezeigt werden.

2) Mit Beziehung auf Anaximenes ist hier auch des Melesagoras zu erwähnen, den Clemens (Stom. VI, 629 A), wie Brandis I, 148 angibt, als Urheber eines von Anaximenes ausgeschriebenen Buchs nenne, dem er mithin jedenfalls verwandte Ansichten beigelegt haben müsste. Wirklich sagt auch Clemens: *τὰ δὲ Ἡσιόδου μετήλλαξαν εἰς πεζὸν λόγον καὶ ὡς ἴδια ἐξήνεγκαν Εὔμηλός τε καὶ Ἀκουσίλαος οἱ ἱστοριογράφοι. Μελησαγόρου γὰρ ἔκλεψεν Γοργίας ὁ Λεοντῖνος καὶ Εὔδημος ὁ Νάξιος οἱ ἱστορικοὶ, καὶ ἐπὶ τούτοις ὁ Προκοννήσιος Βίων . . Ἀμφίλοχός τε καὶ Ἀριστοκλῆς καὶ Λεάνδριος καὶ Ἀναξιμένης, καὶ Ἑλλάνικος* u. s. w. Allein dieser von verschiedenen Historikern benützte Melesagoras ist schwerlich ein anderer als der bekannte Logograph, der auch Amelesag. genannt wird (über ihn Müller Hist. gr. II, 21), und der Anaximenes, den Clemens mitten unter lauter Geschichtschreibern aufführt, ist gewiss nicht unser Philosoph, sondern gleichfalls ein Geschichtschreiber, wahrscheinlich der von Diog. II, 3 erwähnte Lampsacener, der Neffe des Redners. Es fragt sich übrigens, ob nicht statt *Μελησαγόρου* „*Εὐμήλου*", oder umgekehrt statt *Εὔμηλος* „*Μελησαγόρας*" zu lesen ist, und ob die Worte *Ἀμφίλοχος* u. s. f. noch mit *ἔκλεψεν*, und nicht vielmehr mit *τὰ Ἡσ. μετ.* zu verbinden sind.

Vollständiger sind wir über Diogenes von Apollonia[1]) unterrichtet, und gerade an ihm haben wir ein merkwürdiges Beispiel dafür, dass die jonische Schule ihre Voraussetzungen auch da noch festhielt, als bereits andere weiter führende Gedanken Eingang gefunden hatten. Einerseits nämlich schliesst er sich in | seiner Lehre sehr eng an Anaximenes an, andererseits gieng er nicht blos durch die methodischere Form seiner Darstellung und die sorgfältigere Ausführung des einzelnen über seinen Vorgänger hinaus, sondern er unterscheidet sich von ihm auch dadurch, dass er für die Luft als Urgrund und Urstoff zugleich geistige Eigenschaften in Anspruch nimmt, und das Seelenleben aus ihr zu erklären bemüht ist. Um eine feste Grundlage für seine Untersuchung

1) Die Nachrichten der Alten über diesen Mann und die Bruchstücke seiner Schrift hat nach Schleiermacher (über Diog. v. A., gelesen 1811, jetzt Werke 3. Abth. II, 149 ff.) Panzerbieter (Diogenes Apolloniates 1830) sorgfältig gesammelt und erläutert. Vgl. auch Steinhart Allg. Encyklop. von Ersch u. Gruber Sect. I, Bd. XXV, 296 ff.; Mullach Fragm. philos. Gr. I, 252 ff. Ueber sein Leben wissen wir nur sehr wenig. Er war aus Apollonia gebürtig (Diog. IX 57 u. a.), unter dem Steph. Byzant. De urb. s. v. S. 106 Mein., das kretensische versteht; da er aber im jonischen Dialekt schrieb, fragt es sich, ob nicht an ein anderes zu denken ist. Seine Lebenszeit wird später besprochen werden. Nach Diog. a. a. O. wäre er in Athen beinahe durch Neid in Gefahr gekommen, womit eine ähnliche Anklage, wie die gegen Anaxagoras, gemeint sein müsste; und man könnte für diese Angabe geltend machen, was sich uns S. 275 über die Berücksichtigung seiner Lehre in den Wolken des Aristophanes ergeben wird; indessen findet auch die Vermuthung (Volkmann De Diog. Laert. Bresl. 1890 S. 6), dass jene Angabe eine auf Anaxagoras bezügliche Randbemerkung sei, in der Art, wie die Compilation des Diog. L. zu Stande kam, eine Stütze. Die von Augustin Civ. D. VIII, 2 wiederholte Angabe des Geschichtschreibers Antisthenes, b. Diog. a. a. O., er sei ein Zuhörer des Anaximenes gewesen, beruht gewiss nur auf Vermuthung und hat als Zeugniss nicht mehr Werth, als die Behauptung des Diogenes (II, 6), dass Anaxagoras den Anaximenes gehört habe, welcher aller Wahrscheinlichkeit nach seine Geburt nicht mehr erlebt hatte. Vgl. Krische Forsch. 167 f. Diogenes' Schrift περὶ φύσεως hat noch Simplicius benützt; doch scheint er (wie Krische S. 166 bemerkt) das zweite Buch derselben, welches Galen in Hippocr. VI epidem. Bd. XVII a, 1006 K. anführt, nicht gekannt zu haben; möglich, dass sich in diesem die Erörterungen fanden, deren Diog. nach Simpl. Phys. 151, 24 erwähnt hatte, und die Simpl. in zwei weiteren, sonst unbekannten Schriften des Apolloniaten suchen zu müssen glaubte. Gegen ihn Schleiermacher 168 f. Panzerbieter 21 ff.

zu gewinnen[1]), bestimmte Diogenes die Merkmale, welche dem Urwesen zukommen müssen, zunächst im allgemeinen, indem er die Forderung aufstellte, dass dasselbe einestheils der gemeinsame Stoff aller Dinge, andererseits aber zugleich ein denkendes Wesen sein müsse. Das erste bewies er damit, dass keine Mischung der Stoffe und keine Einwirkung der Dinge aufeinander möglich wäre, wenn die verschiedenen Körper ihrem Wesen nach verschieden, und nicht vielmehr Ein und dasselbe wären, aus demselben entständen, und in dasselbe sich wieder auflösten[2]). Für das andere berief er sich theils im allgemeinen auf die zweckmässige Vertheilung des Stoffes und den geordneten Verlauf aller Vorgänge in der Welt[3]), theils im besonderen auf die Erfahrung, dass | das Leben und das Denken in allen lebendigen Wesen durch die Luft, welche sie einathmen, bewirkt, und an diesen Stoff ge-

1) Seine Schrift begann nach Diog. VI, 81. IX, 57 mit den Worten: *Λόγου παντὸς ἀρχόμενον δοκέει μοι χρεὼν εἶναι τὴν ἀρχὴν ἀναμφισβήτητον παρέχεσθαι, τ`ν δὲ ἑρμηνηΐην ἁπλῆν καὶ σεμνήν.*

2) Fr. 2, Simpl. Phys. 151, 31: *ἐμοὶ δὲ δοκεῖ τὸ μὲν ξύμπαν εἰπεῖν πάντα τὰ ὄντα ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιοῦσθαι καὶ τὸ αὐτὸ εἶναι. καὶ τοῦτο εὔδηλον. εἰ γὰρ τὰ ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ἐόντα νῦν γῆ καὶ ὕδωρ* (D. E. fügen bei *καὶ ἀὴρ καὶ πῦρ*, was Diels aufgenommen hat, und was durch Simpl. 152, 8 f. bestätigt wird) *καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα φαίνεται ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ἐόντα, εἰ τούτων τι ἦν ἕτερον τοῦ ἑτέρου, ἕτερον ὂν τῇ ἰδίᾳ φύσει, καὶ μὴ τὸ αὐτὸ ἐὸν μετέπιπτε πολλαχῶς καὶ ἡτεροιοῦτο, οὐδαμῇ οὔτε μίσγεσθαι ἀλλήλοις ἠδύνατο, οὔτε ὠφέλησις τῷ ἑτέρῳ οὔτε βλάβη, οὐδ' ἂν οὔτε φυτὸν ἐκ τῆς γῆς φῦναι, οὔτε ζῷον οὔτε ἄλλο γενέσθαι οὐδὲν, εἰ μὴ οὕτω συνίστατο, ὥστε τωὐτὸ εἶναι. ἀλλὰ πάντα ταῦτα ἐκ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιούμενα ἄλλοτε ἀλλοῖα γίγνεται καὶ ἐς τὸ αὐτὸ ἀναχωρεῖ.* Vgl. Fr. 6, ebd. 153, 8 und Arist. gen. et corr. I, 6. 322 b 12. Theophr. De sensu 39. Hiebei ist zwar vorausgesetzt, was Diog. IX, 57 unsern Philosophen lehren lässt, dass nichts aus nichts oder zu nichts werde, ob er es aber ausdrücklich ausgesprochen hat, muss dahingestellt bleiben.

3) Fr. 4, Simpl. 152, 12: *οὐ γὰρ ἂν οἷόν τε ἦν οὕτω δεδάσθαι* [sc. *τὴν ἀρχὴν*] *ἄνευ νοήσιος, ὥστε πάντων μέτρα ἔχειν, χειμῶνός τε καὶ θέρους καὶ νυκτὸς καὶ ἡμέρας καὶ ὑετῶν καὶ ἀνέμων καὶ εὐδιῶν, καὶ τὰ ἄλλα εἴ τις βούλεται ἐννοεῖσθαι, εὑρίσκοι ἂν οὕτω διακείμενα ὡς ἀνυστὸν κάλλιστα.* Ob und in wie weit Diog. diese Zweckmässigkeit der Welteinrichtung in seiner Physik an den einzelnen Naturerscheinungen nachzuweisen bemüht war, ist nicht überliefert; der Versuch (Dümmler Akademika 112 ff.), diese Lücke aus Xenophon Mem I, 4. IV, 3 auszufüllen, liefert m. E. ein sehr unsicheres Ergebnis; vgl. Archiv f. Gesch. d. Ph. IV, 128 f.

knüpft sei[1]). Er schloss mithin, dasjenige, woraus alles besteht, sei ein ewiger und unveränderlicher Körper, gross und gewaltig und reich an Wissen[2]). Diese Eigenschaften glaubte er aber alle in der Luft zu entdecken, da sie nicht blos überhaupt alles durchdringe, sondern namentlich auch in Thieren und Menschen Leben und Bewusstsein hervorbringe, da endlich auch der thierische Samen luftartiger Natur sei[3]), und so erklärte er sie denn mit Anaximenes für den Stoff und Grund aller Dinge[4]). Diess bezeugen nicht blos die Alten fast einstimmig[5]), sondern Diogenes selbst sagt[6]), die Luft sei das Wesen, welchem die Vernunft inwohne, welches alles lenke und beherrsche, denn in ihrer Natur liege es, sich überall hin zu verbreiten, alles zu ordnen und in allem zu sein. Wenn daher Nikolaos von Damaskus und Porphyr[7]), einmal auch

1) Fr. 5, ebd. 152, 18.: *ἔτι δὲ πρὸς τούτοις καὶ τάδε μεγάλα σημεῖα· ἄνθρωπος γὰρ καὶ τὰ ἄλλα ζῷα ἀναπνέοντα ζώει τῷ ἀέρι. καὶ τοῦτο αὐτοῖς καὶ ψυχή ἐστι καὶ νόησις . . . καὶ ἐὰν τοῦτο ἀπαλλαχθῇ ἀποθνήσκει καὶ ἡ νόησις ἐπιλείπει.*

2) Fr. 3, ebd. 153, 20.

3) S. Anm. 1. 6. S. 260, 3.

4) Oder wie Theophrast De sens. 8. 42. Cic. N. D. I, 12, 29 sagt, für die Gottheit; vgl. Arist. Phys. III, 4 (ob. S. 217, 1). Dass Sidon. Apoll. XV, 91 die Luft des Diog. als Stoff der Schöpferthätigkeit von Gott unterscheidet, ist natürlich ganz unerheblich.

5) Die betreffenden Stellen finden sich sehr vollständig bei Panzerbieter S. 53 ff.; hier genügt es auf Arist. Metaph. I, 3. 984 a 5. De an. 405 a 21. Theophrast b. Simpl. Phys. 25, 1 ff. zu verweisen.

6) Fr. 6, b. Simpl. 152, 22: *καί μοι δοκεῖ τὸ νόησιν ἔχον εἶναι ὁ ἀὴρ καλούμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὑπὸ τούτου πάντας* (-τα) *καὶ κυβερνᾶσθαι καὶ πάντων κρατεῖν. ἀπὸ γάρ μοι τοῦτο ἔθος δοκεῖ εἶναι* (statt *ἀπὸ* vermuthet Panz. *αὐτοῦ*, Usener *αὐτὸ γάρ μοι τοῦτο θεὸς*, was mir beides, namentlich das erste, besser gefällt als Mullach's *ἀπὸ γάρ μοι τούτου νόος*) *καὶ ἐπὶ πᾶν ἀφῖχθαι καὶ πάντα διατιθέναι καὶ ἐν παντὶ ἐνεῖναι. καὶ ἔστιν οὐδὲ ἓν ὅ τι μὴ μετέχει τούτου καὶ πάντων τῶν ζῴων δὲ ἡ ψυχὴ τὸ αὐτό ἐστιν, ἀὴρ θερμότερος μὲν τοῦ ἔξω ἐν ᾧ ἐσμέν, τοῦ μέντοι παρὰ τῷ ἡλίῳ πολλὸν ψυχρότερος.* Diese Seele sei nun bei den verschiedenen Wesen sehr verschieden, *ὅμως δὲ τὰ πάντα τῷ αὐτῷ καὶ ζῇ καὶ ὁρᾷ καὶ ἀκούει καὶ τὴν ἄλλην νόησιν ἔχει ὑπὸ τοῦ αὐτοῦ πάντα. καὶ ἐφεξῆς δείκνυσιν,* fügt Simpl. bei, *ὅτι καὶ τὸ σπέρμα τῶν ζῴων πνευματῶδές ἐστι καὶ νοήσεις γίνονται τοῦ ἀέρος σὺν τῷ αἵματι τὸ ὅλον σῶμα καταλαμβάνοντος διὰ τῶν φλεβῶν.*

7) Nach Simpl. Phys. 25, 8. 151, 20.

Simplicius [1]), unserem Philosophen | jenes von Aristoteles mehrfach erwähnte Mittelding zwischen Luft und Feuer [2]) zum Princip geben, so ist diess jedenfalls ein Irrthum, zu dem sie wahrscheinlich dadurch verleitet wurden, dass Diogenes die Seele, deren Analogie er sonst für die Bestimmung des Urwesens beibringt [3]), für warme Luft hielt. Ebensowenig kann ich der verwandten Annahme von Ritter [4]) beistimmen, das Urwesen des Diogenes sei nicht die gewöhnliche atmosphärische, sondern eine dünnere, durch Wärme entzündete Luft; denn theils reden die Berichte und seine eigenen Erklärungen von der Luft überhaupt, „dem, was man gewöhnlich die Luft nenne“, theils konnte Diogenes, wenn er alles durch Verdünnung und Verdichtung aus der Luft entstehen liess, das ursprüngliche, was den verschiedenen Arten und Wandlungen der Luft zu Grunde liegt, nach seinen eigenen Grundsätzen nur in dem gemeinsamen Element der Luft, nicht in einer bestimmten Art von Luft suchen [5]). Auch Schleiermacher's [6]) Vermuthung ist unwahrscheinlich, dass Diogenes selbst zwar die Luft für den Urstoff gehalten, dass aber Aristoteles hierüber geschwankt, und ihm bald die Luft überhaupt, bald die warme und die kalte Luft beigelegt habe; denn ein solches Schwanken der aristotelischen Aussagen über die Principien seiner Vorgänger ist ohne Beispiel, und nach dem ganzen Geist und Verfahren des Aristoteles ist weit eher zu befürchten, dass er unbestimmte Vorstellungen der Früheren auf zu bestimmte Begriffe zurückgeführt, als dass er über ihre be-

1) Phys. 203, 3.

2) S. o. S. 209, 2.

3) M. vgl. die S. 261, 1. 6 angeführten Stellen, und den allgemeinen Kanon bei Arist. De an. I, 2. 405 a 3, auf den Panzerbieter S. 59, in Ausführung der obigen Vermuthung, verweist. S. auch S. 241, 2.

4) Gesch. der Phil. I, 228 ff.

5) Mag er daher auch die Luft im Vergleich mit den andern Körpern im allgemeinen als das *λεπτομερέστατον* oder *λεπτότατον* bezeichnet haben (Arist. De an. a. a. O.), so folgt daraus doch nicht, dass er nur die dünnste oder wärmste Luft für den Urstoff hielt, vielmehr sagt er selbst Fr. 6 (s. u. 264, 4), nachdem er die Luft überhaupt für das Urwesen erklärt hat, es gebe verschiedene Arten derselben, wärmere und kältere u. s. w. Weiteres über diesen Punkt S. 272 f.

6) Anaximandros WW. 3. Abth. II, 184, dagegen Panzerbieter 56 ff.

stimmten Annahmen schwankend und unsicher berichtet habe. Wenn er mithin von Diogenes wiederholt und bestimmt | sagt, dass die Luft sein Princip sei, und er redet daneben, ohne sie zu nennen, auch von solchen, die ein mittleres zwischen Luft und Wasser oder Luft und Feuer zum Princip haben, so können sich diese verschiedenen Aussagen nicht auf dieselben Personen beziehen, und es ist desshalb nicht zu bezweifeln, dass es die Luft im gewöhnlichen Sinne des Wortes ist, die unser Philosoph für das Wesen aller Dinge erklärt hat.

In der näheren Beschreibung der Luft treten bei Diogenes nach dem oben angeführten zweierlei Bestimmungen hervor, die seinen allgemeinen Anforderungen an das Urwesen entsprechen. Als der Stoff von allem muss sie ewig und unvergänglich sein, sie muss in allem enthalten sein und sich durch alles verbreiten; als die Ursache des Lebens und der zweckmässigen Welteinrichtung muss sie ein denkendes, vernünftiges Wesen sein. Beides fällt aber hier zusammen; denn gerade desshalb, weil die Luft alles durchdringt, ist sie es, wie Diogenes glaubt, die alles leitet und ordnet; weil sie der Grundstoff von allem ist, ist ihr alles bekannt; weil sie der feinste Stoff ist, ist sie das beweglichste und der Grund aller Bewegung[1]). Dass sie Diogenes ausserdem auch als das Unend-

1) S. o. S. 261, 6 und Arist. De an. I, 2. 405 a 21: *Διογένης δ', ὥσπερ ἕτεροί τινες, ἀέρα* (scil. *ὑπέλαβε τὴν ψυχὴν*), *τοῦτον οἰηθεὶς πάντων λεπτομερέστατον εἶναι καὶ ἀρχήν· καὶ διὰ τοῦτο γινώσκειν τε καὶ κινεῖν τὴν ψυχήν, ᾗ μὲν πρῶτόν ἐστι καὶ ἐκ τούτου τὰ λοιπά, γινώσκειν, ᾗ δὲ λεπτότατον, κινητικὸν εἶναι.* Die Allwissenheit der Luft fand Diog. nach Philodem. *π. εὐσ.* col. 6 b auch von Homer anerkannt, dessen Zeus er (und vielleicht nach ihm Eurip. Fr. 935. 869. Troad. 877) auf die Luft deutete. Dass er auch noch anderen Göttergestalten physikalische Begriffe unterlegte, ist möglich; diese allegorische Ausdeutung der Mythen war ja in seiner Zeit schon ziemlich verbreitet. (Vgl. S. 835[4]. 914[4]. IIIa, 322. Müller Hist. gr. II, 52.) Indessen ist uns nichts darüber bekannt; Dümmler's Versuch (Akad. 129 ff.), in Diogenes eine Hauptquelle für die allegorisirenden Etymologieen des platonischen Kratylus nachzuweisen, und diesem Gespräch das theologische System des Apolloniaten zu entnehmen, beruht auf sehr unsichern, theilweise als unrichtig zu erweisenden Annahmen; so möglich es auch ist, dass einzelnes darin von Diog. herrührt. Ebensowenig ist ihm (ebd. 144 f.) der Beweis dafür gelungen, dass Eurip. Bakchen 28 ff. auf Diog. zurückgeht.

liche bezeichnete, wird ausdrücklich bezeugt[1]), und diese Angabe ist um so glaubwürdiger, da Anaximenes, an den er sich zunächst hält, die gleiche Bestimmung aufgestellt hatte, und da er selbst die Luft ähnlich beschreibt, wie Anaximander sein Unendliches[2]). Allerdings scheint aber diese Bestimmung für ihn geringere Wichtigkeit gehabt zu haben; die Hauptsache ist ihm die Lebendigkeit und Kräftigkeit des Urwesens, die er ja auch als den hauptsächlichsten Beweis seiner luftartigen Natur anführt.

Vermöge ihrer Lebendigkeit und ihrer beständigen | Bewegung nimmt nun die Luft die verschiedensten Formen an. Ihre Bewegung ist nämlich nach Diogenes, welcher hierin wieder dem Anaximenes folgt, zugleich qualitative Veränderung, Verdünnung und Verdichtung[3]), oder was dasselbe ist, Erwärmung und Erkältung, und so entstehen in der Luft, den verschiedenen Stufen ihrer Verdünnung und Verdichtung entsprechend, unendlich viele Artunterschiede in Beziehung auf Wärme und Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit, leichtere und schwerere Beweglichkeit u. s. w.[4]). Uebrigens scheint

1) Simpl. Phys. 25, 4 (Theophrast): *τὴν δὲ τοῦ παντὸς φύσιν ἀέρα καὶ οὗτός φησιν ἄπειρον εἶναι καὶ ἀΐδιον.* Vgl. Arist. oben S. 242, 1.

2) Fr. 6. s. o. S. 261, 6. S. 210, 3 g. E.

3) Ps.-Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8, 12: *κοσμοποιεῖ δὲ οὕτως· ὅτι τοῦ παντὸς κινουμένου καὶ ᾗ μὲν ἀραιοῦ ᾗ δὲ πυκνοῦ γενομένου ὅπου συνεκύρησε τὸ πυκνὸν συστροφὴν ποιῆσαι, καὶ οὕτω τὰ λοιπὰ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον· τὰ* [*δὲ* add. Diels] *κουφότατα τὴν ἄνω τάξιν λαβόντα τὸν ἥλιον ἀποτελέσαι.* Simpl. a. a. O. fährt fort: *ἐξ οὗ πυκνουμένου καὶ μανουμένου καὶ μεταβάλλοντας τοῖς πάθεσι τὴν τῶν ἄλλων γίνεσθαι μορφήν. καὶ ταῦτα μὲν Θεόφραστος ἱστορεῖ περὶ τοῦ Διογένους.* Diog. IX, 57. Vgl. S. 211, 1 und Arist. gen. et corr. II, 9. 336 a 3 ff.

4) Fr. 6, ob. S. 261, 6 (nach *ὅ τι μὴ μετέχει τούτου*): *μετέχει δὲ οὐδὲ ἓν ὁμοίως τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ, ἀλλὰ πολλοὶ τρόποι καὶ αὐτοῦ τοῖ ἀέρος καὶ τῆς νοήσιος εἰσίν. ἔστι γὰρ πολύτροπος, καὶ θερμότερος καὶ ψυχρότερος καὶ ξηρότερος καὶ ὑγρότερος καὶ στασιμώτερος καὶ ὀξυτέρην κίνησιν ἔχων, καὶ ἄλλαι πολλαὶ ἑτεροιώσιες ἔνεισι καὶ ἡδονῆς καὶ χροιῆς ἄπειροι.* Die *ἡδονὴ* erklärt Panzerbieter S. 63 f. durch „Geschmack", wie das Wort auch bei Anaxag. Fr. 3 (unt. 880, 2[4]). Xenoph. Anab. II, 3, 16 steht; noch besser wäre wohl die verwandte Bedeutung „Geruch", welche der Ausdruck bei Heraklit (Fr. 67 s. u. S. 602, 2[4]) und bei Theophrast De sensu 90 hat; Schleiermacher a. a. O. 154 übersetzt „Gefühl", ähnlich Schaubach Anaxag. fragm. S. 86: *affectio*, Ritter Gesch. d. jon. Phil. 50

Diogenes diese Unterschiede nicht systematisch, nach Art der pythagoreischen Kategorieentafel, aufgezählt zu haben, wenn er auch die verschiedenen Eigenschaften der Dinge theils von Verdünnung, theils von Verdichtung herleiten, und insofern theils auf die Seite des Warmen, theils auf die des Kalten stellen musste[1]). Auch darüber sind wir nicht unterrichtet, ob er bestimmte Mittelglieder zwischen den besonderen Stoffen und dem Urstoff annahm, und nicht vielmehr die unendliche Mannigfaltigkeit der besonderen Stoffe den | unzähligen Stufen der Verdünnung und Verdichtung unmittelbar gleichsetzte, so dass die Luft auf einer Stufe der Verdichtung Wasser, auf einer andern Fleisch, auf einer dritten Stein wäre. Das wahrscheinlichste ist jedoch, und es scheint sich diess theils aus der oben angeführten Aeusserung über die Arten der Luft, theils aus seiner Vorstellung über die Entwicklung des Fötus (s. u.) zu ergeben, dass er keine von beiden Erklärungsarten ausschliesslich anwandte, und überhaupt in der Ableitung der Erscheinungen kein festes und gleichmässiges Verfahren befolgte. Gegen die empedokleïschen Elemente wird die Einheit des Urstoffs ausdrücklich vertheidigt[2]).

Durch die Verdichtung und Verdünnung sonderte sich aus dem unendlichen Urstoff zunächst das Schwere ab, das sich nach unten, und das Leichte, das sich nach oben bewegte. Aus jenem sollte die Erde, aus diesem die Sonne und wohl auch die Gestirne entstanden sein[3]). Die Bewegung

„Verhalten", Gesch. d. Phil. I, 228 „innerer Muth", Brandis I, 281 „innere Beschaffenheit", Philippson Ὕλη ἀνθρωπίνη S. 205: *bona conditio interna.*

1) Wie diess Panzerbieter S. 102 ff. im einzelnen ausführt.

2) In dem S. 260, 2 mitgetheilten Bruchstück, dessen Beziehung auf Empedokles bei Aufnahme der Worte καὶ ἀὴρ καὶ πῦρ unzweifelhaft ist, aber auch ohne sie angenommen werden müsste, da die qualitative Unveränderlichkeit der ursprünglichen Stoffe, das, was sie erst zu Elementen im strengen Sinn macht, unter den zwei einzigen Philosophen, die hier in Betracht kommen können, Anaxagoras und Empedokles, nur der letztere ausdrücklich und entschieden behauptet, der andere für seine Homöomerieen nur stillschweigend vorausgesetzt hatte; vgl. S. 682[4] ff. 874[4] ff. Auch Wasser und Erde erinnern ja aber nur an die empedokleischen, nicht die anaxagorischen Urstoffe.

3) S. o. S. 264, 3.

nach oben und unten musste Diogenes unmittelbar aus der Schwere und Leichtigkeit, und weiterhin aus der dem Stoff als solchem inwohnenden Lebendigkeit erklären, denn der bewegende Verstand fällt bei ihm mit dem Stoff schlechthin zusammen, die verschiedenen Arten der Luft sind auch verschiedene Arten des Denkens (Fr. 6), und davon, dass das Denken zu den Stoffen hinzugetreten wäre und sie in Bewegung gesetzt hätte [1]), kann bei ihm nicht die Rede sein. Nachdem aber die erste Scheidung der Stoffe eingetreten ist, geht alle Bewegung von dem wärmeren und leichteren aus [2]). Wie daher Diogenes die Seele der Thiere für warme Luft erklärte, so sah er auch im Weltgebäude den Grund der Bewegung, die wirkende Ursache, in dem warmen, den Grund der körperlichen Consistenz in dem kalten und dichten Stoff [3]). In Folge der | Wärme [4]) sollte das Weltganze in eine Kreisbewegung gerathen sein, wodurch auch die Erde ihre runde Gestalt erhielt [5]). Unter dieser Kreisbewegung scheint aber Diogenes eine blosse Seitenbewegung, und demgemäss unter der Rundung der Erde die walzenförmige, nicht die Kugelgestalt verstanden zu haben; denn er nahm mit Anaxagoras an, dass erst in der Folge, aus irgend einer unbekannten Ursache (*ἐκ τοῦ αὐτομάτου*), die Neigung der Weltachse gegen die Erdfläche entstanden sei, während sie früher senkrecht durch sie hindurchgieng [6]), er wird daher seine | Vorstellung

1) Wie Panzerbieter 111 f. die Sache darstellt.

2) Fr. 6, oben S. 261, 6.

3) Aus der Vereinigung beider durch die *νόησις* soll nach Steinhart S. 299 die sinnliche Luft entstanden sein; mir scheint diese durch kein Zeugniss gestützte Annahme schon nach dem S. 262 gegen Ritter bemerkten unzulässig. Ebenso vermisse ich den Nachweis für die weitere Bemerkung, „die sinnliche Luft sei unter der Vorstellung einer unzähligen Menge einfacher Körper gedacht worden“; denn bei Arist. part. anim. II, 1, auf welchen Anm. 33 verweist, wird Diogenes gar nicht berührt.

4) Ob der ursprünglichen oder der Sonnenwärme, wird nicht gesagt, aber nach Alex. Meteorol. 93 b o. scheint die letztere gemeint zu sein.

5) Diog. IX, 57: *τὴν δὲ γῆν στρογγύλην, ἐρηρεισμένην ἐν τῷ μέσῳ, τὴν σύστασιν εἰληφυῖαν κατὰ τὴν ἐκ τοῦ θερμοῦ περιφορὰν καὶ πῆξιν ὑπὸ τοῦ ψυχροῦ*, wozu Panzerbieter 117 f. zu vgl.

6) Nach Aetius Plac. II, 8, 1 behauptete Diog. und Anaxagoras: *μετὰ τὸ συστῆναι τὸν κόσμον καὶ τὰ ζῷα ἐκ τῆς γῆς ἐξαγαγεῖν ἐγκλιθῆναί πως*

über die Gestalt der Erde und die ursprüngliche Bewegung

τὸν κόσμον ἐκ τοῦ αὐτομάτου εἰς τὸ μεσημβρινὸν αὐτοῦ μέρος (ἴσως, fügt der Berichterstatter bei, ὑπὸ προνοίας, damit nämlich der Unterschied der bewohnbaren und unbewohnbaren Zonen eintrete; aber schon das ἴσως beweist, dass diess nur seine eigene Vermuthung ist, und Dümmler Akad. 104 f. lässt die Begründung der entgegengesetzten Annahme vermissen, aus der er in Betreff des Anaxagoras, Archelaos und Diogenes weitgreifende Folgerungen zieht). Anaxagoras aber sagte nach Diog. II, 9: τὰ δ' ἄστρα κατ' ἀρχὰς μὲν θολοειδῶς ἐνεχθῆναι ὥστε κατὰ κορυφὴν τῆς γῆς (senkrecht über der oberen Fläche der Erde, der er mit Anaximenes und andern die Gestalt einer Walze gab; S. 902[4]) τὸν ἀεὶ φαινόμενον εἶναι πόλον, ὕστερον δὲ τὴν ἔγκλισιν λαβεῖν; so dass sich demnach die Gestirne bei ihrem täglichen Umlauf zuerst nur seitlich von Ost nach West um die Erdscheibe gedreht hätten, und demnach die über unserem Horizont stehenden nie unter demselben durchgegangen wären. Erst später soll die schräge Stellung der Weltachse gegen die Erdoberfläche eingetreten sein, die es bewirkte, dass die Bahnen der Sonne und der Gestirne die Ebene des Horizonts schneiden, und in Folge davon der Wechsel von Tag und Nacht eintritt. Wie man sich diess aber näher vorstellen soll, ist (wie Panzerbieter 129 ff. zeigt) schwer zu sagen. Wollte man das Weltganze, d. h. Himmel und Erde, sich nach Süden neigen lassen, so hätte sich in der Stellung der Erde zum Himmel nichts geändert, das zeitweise Verschwinden der meisten Sterne unter dem Horizont, der Wechsel von Tag und Nacht, wäre nicht erklärt. Sollte sich der Himmel (oder was dasselbe ist, das obere Ende der Weltachse) nach Süden geneigt haben, so müsste die Sonne bei ihrer Drehung um die Weltachse dem Horizont um so näher kommen, je weiter südwärts sie geht: sie müsste im Osten unter-, im Westen aufgehen, wir hätten Mitternacht, wenn sie im Süden, Mittag, wenn sie im Norden steht. Nimmt man umgekehrt an, die Erde habe sich gegen Süden geneigt, während die Himmelsachse unverändert blieb, so hat man zwar eine annehmbare Erklärung der astronomischen Erscheinungen, dagegen scheint es, das Meer und alle Gewässer hätten den südlichen Theil der Erdoberfläche überschwemmen müssen. Panzerbieter vermuthet daher, Anax. habe den Himmel sich nicht nach Süden, sondern nach Norden neigen lassen, und in der Stelle der Placita sei statt μεσημβρινὸν etwa προςβόρειον oder μεσοβόρειον zu lesen. Diess ist indessen an sich schon bei der Uebereinstimmung der drei Texte der Placita (Diels Doxogr. 337. 623) kaum glaublich. Wir werden aber überdiess finden (S. 802, 5[4]), dass auch Leucipp und Demokrit eine Senkung des südlichen Theils der Erdscheibe annahmen. So gut diese eine uns unbekannte, für sie aber doch wohl befriedigende Wendung fanden, um sich den nahe liegenden Einwendungen gegen diese Annahme zu entziehen, können auch Diogenes und Anaxagoras eine solche gefunden haben, während uns andererseits ihre Ansicht über die Neigung der Erde darüber Aufschluss gibt, wie wir die Behauptung jener beiden über den gleichen Gegenstand zu verstehen haben.

des Himmels um so eher getheilt haben, da auch der Vorgang des Anaximenes darauf hinführte. Die Erde dachte er sich mit Anaximander in ihrem Urzustand, wie diess auch schon ihre Gestaltung durch den Umschwung beweist, als eine weiche und flüssige Masse, die allmählich durch die Sonnenwärme ausgetrocknet sei; der Ueberrest der ursprünglichen Flüssigkeit sollte das Meer sein, dessen salzigen Geschmack er von der Verdunstung der süssen Theile herleitete; durch die Dünste, welche sich aus der vertrocknenden Feuchtigkeit entwickelten, sei der Himmel vergrössert worden[1]). Der Erdkörper sollte von Gängen durchzogen sein, in welche die Luft eindringe; werden ihr die Auswege aus denselben verstopft, so entstehen Erdbeben[2]). Aehnlich hielt Diogenes die Sonne und die übrigen Gestirne[3]) für Körper von löcheriger, bimssteinartiger Beschaffenheit, deren Höhlungen mit Feuer (oder feuriger Luft) gefüllt seien[4]). Die Annahme, dass die Gestirne aus den feuchten Dünsten entstanden seien[5]), in Verbindung mit dem, was so eben aus Alexander | über das Wachsthum des Himmels durch die Ausdünstung der Erde angeführt wurde, lässt vermuthen, dass Diogenes zuerst nur die Sonne aus der nach oben getriebenen warmen Luft, und erst in der Folge die Gestirne aus den durch die Sonnenhitze entwickelten Dünsten sich bilden liess, von denen sich auch die Sonne fortwährend nähren sollte. Weil diese Nahrung in jedem Theil

1) Arist. Meteor. II, 2. 355 a 21. Alex. Meteorol. 91 a und 93 b o. wahrscheinlich nach Theophrast. vgl. S. 223, 3.

2) Seneca qu. nat. VI, 15 vgl. IV, 2, 28.

3) Denen anscheinend nicht er, sondern der gleichnamige Stoiker, nach Plac. III, 2, 8 die Kometen beizählte; vgl. III a, 191, 3.

4) Plac. II, 13, 4. Stob. I, 508. 528. 552. Theod. IV, 17. 18. 20, 10. Aehnliche Körper sind diesen Stellen zufolge die Meteorsteine, nur sollten sich diese, wie es scheint, erst beim Herabfallen entzünden, s. Panzerb. 122 f.

5) Diess sagt Stob. 522 wenigstens vom Monde, wenn es hier heisst, Diog. habe ihn für ein *κισσηροειδὲς ἄναμμα* gehalten; eben dahin deutet Panzerbieter 121 f. auch die Angabe Stob. 508. Plac. a. a. O., die Gestirne seien nach D. *διάπνοιαι* (Ausathmungen) *τοῦ κόσμου*, gewiss richtiger als Ritter I, 232, der unter den *διάπν.* Athmungswerkzeuge versteht; Theodoret a. a. O. schreibt den Gestirnen selbst *διαπνοὰς* zu, was am einfachsten auf die von ihnen ausströmenden feurigen Dünste bezogen würde.

der Welt sich zeitweise erschöpft, wechselt die Sonne (wie wenigstens Alexander die Ansicht des Diogenes darstellt) ihre Stelle, wie ein Thier seine Weide[1]).

Aus der Erde waren nach einer Meinung, welche Diogenes mit Anaxagoras und anderen Physikern theilt, die lebenden Wesen[2]), und auf ähnliche Art die Pflanzen[3]), ohne Zweifel durch den Einfluss der Sonnenwärme, hervorgegangen; ähnlich erklärte er auch die Entstehung durch Zeugung aus der Einwirkung, welche die belebende Wärme des mütterlichen Leibes auf den vom Vater gelieferten Stoff ausübe[4]). Die Seele suchte er seinem ganzen Standpunkt gemäss in einer warmen und trockenen Luft; wie aber die Luft überhaupt zahlloser Verschiedenheiten fähig ist, so sollen auch die Seelen ebenso verschieden sein, als die Arten und Einzelwesen, denen sie angehören[5]). Diesen | Seelenstoff liess er, wie es scheint, theils aus dem Samen[6]), theils von der äusseren Luft herstammen, die nach der Geburt in die Lunge eindringe und

1) Vgl. S. 223, 3. Einige weitere Annahmen des Diogenes, über Donner und Blitz (Stob. I, 594. Sen. qu. nat. II, 20), über die Winde (Alex. a. a. O. vgl. m. Arist. Meteor. II, 1 Anf.), über die Ursachen der Nilüberschwemmung (Sen. qu. nat. IV, 2, 27. Schol. z. Apollon. Rhod. IV, 269), erörtert Panzerbieter S. 133 ff., vgl. den Nil betreffend. Diels Seneca u. Lucan (Abhandl. d. Berl. Akad. 1885) S. 13.

2) Plac. II, 8, 1.

3) Theophrast Hist. plant. III, 1, 4.

4) Das nähere b. Panzerbieter 124 ff. nach Censorin. Di. nat. c. 5. 9. Plac. V, 15, 4 u. a.

5) Fr. 6, nach dem S. 264, 4 angeführten: *καὶ πάντων ζῴων δὲ ἡ ψυχὴ τὸ αὐτό ἐστιν, ἀὴρ θερμότερος μὲν τοῦ ἔξω, ἐν ᾧ ἐσμὲν, τοῦ μέντοι παρὰ τῷ ἡλίῳ πολλὸν ψυχρότερος. ὅμοιον δὲ τοῦτο τὸ θερμὸν οὐδενὸς τῶν ζῴων ἐστὶν, ἐπεὶ οὐδὲ τῶν ἀνθρώπων ἀλλήλοις. ἀλλὰ διαφέρει μέγα μὲν οὒ, ἀλλ᾽ ὥστε παραπλήσια εἶναι, οὐ μέντοι ἀτρεκέως γε ὅμοιον οὐδὲν οἷόν τε γενέσθαι τῶν ἑτεροιουμένων τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ, πρὶν τὸ αὐτὸ γένηται. ἅτε οὖν πολυτρόπου ἐούσης τῆς ἑτεροιώσιος πολύτροπα καὶ τὰ ζῷα καὶ πολλὰ καὶ οὔτε ἰδέαν ἀλλήλοις ἐοικότα οὔτε δίαιταν οὔτε νόησιν ὑπὸ τοῦ πλήθεος τῶν ἑτεροιώσεων. ὅμως δὲ* u. s. w. (s. S. 261, 6). Vgl. Theophrast De sensu 39. 44.

6) Denn er bemerkte ausdrücklich, dass der Same luftig (*πνευματῶδες*) und schaumartig sei, und leitete daher die Bezeichnung *ἀφροδίσια* ab; s. o. 261, 6. Clemens Pädag. I, 105 C.

die angeborene Wärme abkühle[1]; diese, nach dem eben bemerkten, von der Wärme der Mutter. Die Verbreitung des Lebens durch den ganzen Körper erklärte er sich mittelst der Annahme, dass ihn die Seele oder die warme Lebensluft zugleich mit dem Blut in den Adern durchströme[2]; zur Bestätigung dieser Annahme gab er eine ausführliche, und nach Massgabe der damaligen Kenntniss vom menschlichen Leibe genaue Beschreibung des Adersystems[3]. Aus der Berührung der Lebensluft mit den äusseren Eindrücken wurden die Sinnesempfindungen[4], aus der theilweisen oder gänzlichen Verdrängung der Luft durch das Blut wurde Schlaf und Tod[5] hergeleitet. Den Sitz der Empfindung suchte Diogenes in der das Gehirn durchziehenden Luft[6]; und er berief sich hiefür[7] auf die Erscheinung, dass wir äussere Eindrücke nicht wahrnehmen, wenn wir eben mit etwas anderem beschäftigt sind[8]. Auch Lust und Unlust, Muth, Gesundheit u. s. w.

1) Plac. V, 15, 4 vgl. Arist. De an. I, 2. 405 b 26. Dümmler Akademika 139 f.

2) Simpl. a. a. O. vgl. Theophr. De sensu 39 ff. Aus diesen Stellen ergibt sich, dass D. den Sitz der Seele auf kein einzelnes Organ beschränkte; die Angabe der Placita IV, 5, 7, Diogenes habe das *ἡγεμονικὸν* in die *ἀρτηριακὴ κοιλία τῆς καρδίας* verlegt, bezieht sich auf den Stoiker dieses Namens; vgl. Weygoldt Jahrb. f. Philol. 1881, I, 508. Stein Psychol. d. Stoa II, 3.

3) Mitgetheilt von Arist. H. anim. III, 2. 511 b 30 ff., erläutert von Panzerbieter S. 72 ff.

4) Die theilweise missverständlichen, durch Einmischung des stoischen *ἡγεμονικὸν* verwirrten Angaben Plac. IV, 18, 2. 16, 3 erörtert Panzerb. 86. 90; das genauere gibt Theophrast De sens. 39 f., vgl. Philippson *Ὕλη ἀνθρ.* 101 ff.

5) Plac. V, 23, 3.

6) Den Geruch, sagt Theophrast a. a. O., lege er *τῷ περὶ τὸν ἐγκέφαλον ἀέρι* bei; *τοῦτον γὰρ ἄθρουν εἶναι καὶ σύμμετρον τῇ ἀναπνοῇ*. Das Hören entstehe, *ὅταν ὁ ἐν τοῖς ὠσὶν ἀὴρ κινηθεὶς ὑπὸ τοῦ ἔξω διαδῷ πρὸς τὸν ἐγκέφαλον*, das Sehen dadurch, dass das in's Auge einfallende Bild sich mit der inneren Luft verbinde (*μίγνυσθαι*).

7) A. a. O. 42: *ὅτι δὲ ὁ ἐντὸς ἀὴρ αἰσθάνεται μικρὸν ὢν μόριον τοῦ θεοῦ*, (was zwar nicht durchaus unmöglich, aber doch vielleicht aus *ὅλου* verschrieben ist) *σημεῖον εἶναι, ὅτι πολλάκις πρὸς ἄλλα τὸν νοῦν ἔχοντες οὔθ' ὁρῶμεν οὔτ ἀκούομεν*.

8) Auch die Unterscheidung der sinnlichen Erscheinung von dem objektiven Wesen der Dinge scheint Diog. von Leucippus übernommen zu ha-

erklärte | er aus dem Verhältniss, in dem die Luft dem Blute beigemischt sei[1]). Von der dichteren und feuchteren Beschaffenheit der Luft und der Organe, durch welche sie aufgenommen wird (bei den Thieren eine Folge ihrer feuchten Nahrung und ihrer der Erde zugekehrten Stellung) sollte die geringere Verständigkeit der Schlafenden und Betrunkenen, der Kinder und der Thiere herrühren[2]); die Lebensluft selbst aber musste er natürlich in allem Lebendigen voraussetzen; aus diesem Grunde suchte er z. B. zu zeigen, dass auch die Fische und Austern athmen können[3]). Selbst den Metallen schrieb er etwas dem Athem entsprechendes zu, wenn er annahm, dass sie feuchte Dünste (*ἰκμάς*) in sich ziehen und ausschwitzen, und wenn er hieraus die Anziehungskraft des Magnets zu erklären suchte[4]). Die Luft als solche jedoch sollten nur die Thiere aus- und einathmen, denn von den Pflanzen sagte er, sie seien desshalb ganz vernunftlos, weil sie keine Luft in sich aufnehmen[5]).

Wie von Anaximander und Anaximenes, so wird auch von Diogenes erzählt, er habe einen fortwährenden Wechsel der Weltbildung und Weltzerstörung und eine endlose Reihe aufeinanderfolgender Welten angenommen. Diess sagt nicht nur Simplicius[6]) ausdrücklich; sondern auf dieselbe Annahme müssen wir auch die Angabe beziehen, dass Diogenes unendlich viele Welten gelehrt habe[7]), denn die Gesammtheit der

ben. Stob. Ekl. 1104 (Aëtius) sagt: *οἱ μὲν ἄλλοι φύσει τὰ αἰσθητά, Λεύκιππος δὲ Δημόκριτος καὶ Διογένης νόμῳ*, und dass mit diesem Diogenes der Apolloniate gemeint ist, finde ich mit Diels Rh. Mus. XLII, 11. Arch. f. Gesch. d. Phil. I, 249 wahrscheinlich; denn der gleichnamige Smyrnaer, der Schüler Metrodor's (über den S. 861[4]), an den Bäumker Probl. d. Mat. 18 denkt, wird von Aëtius sonst nie genannt. Dass dieser a. a. O. im weiteren Bestimmungen bringt, die auf Diogenes nicht zutreffen, scheint auch mir, in Erwägung des sonstigen Verfahrens dieser Doxographen, unerheblich.

1) Theophrast a. a. O. 43.

2) S. o. S. 269, 5. Theophrast a. a. O. 44 ff. Plac. V, 20, s. Aristoph. Wolken 227 ff. vgl. Dümmler Akad. 120.

3) Arist. De respir. c. 2. 470 b 30. Panzerb. 95.

4) Alex. Aphr. quaest. nat. II, 23, S. 138 Speng.

5) Theophrast a. a. O. 44.

6) Phys. 257 b u., s. o. 251, 3.

7) Diog. IX, 57. Ps.-Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8, 12. Stob. I, 496. Theodoret gr. aff. cur. IV, 15; wozu aber S. 234 zu vergleichen ist.

gleichzeitigen Dinge wusste er sich, wie diess aus seiner ganzen Kosmologie noch bestimmter, als aus der Aussage des Simplicius a. a. O.[1]) hervorgeht, nur als Ein räumlich begrenztes Ganzes zu denken. Ebendahin weist, was Stobäus[2]) von einem dereinstigen Weltende, und Alexander[3]) von einer allmählichen Austrocknung des | Meeres berichtet, und auch ohne diese bestimmten Zeugnisse müssten wir vermuthen, dass sich Diogenes auch in diesem Punkte von seinen Vorgängern nicht entfernt habe.

Betrachten wir die Lehre des Diogenes als Ganzes, so lässt sich trotz der Vorzüge, die ihr im Vergleich mit den Aelteren durch die grössere Ausbildung der wissenschaftlichen und schriftstellerischen Form und durch ihren verhältnissmässigen Reichthum an empirischen Kenntnissen zukommen, doch ein Widerspruch in ihren Grundbestimmungen nicht verkennen. Wenn sich die zweckmässige Einrichtung der Welt nur aus einer weltbildenden Vernunft begreifen lässt, so setzt diess voraus, dass der Stoff als solcher zu ihrer Erklärung nicht ausreiche; ihre Ursache kann daher nicht mit Diogenes in einem elementarischen Körper gesucht werden, und so sieht er sich denn auch genöthigt, diesem Körper Eigenschaften beizulegen, die sich nicht blos nach unserer Ansicht, sondern ganz unmittelbar ausschliessen; denn einestheils erklärt er ihn als das alldurchdringende und belebende für das feinste und dünnste, und andererseits lässt er die Dinge nicht allein durch Verdichtung, sondern auch durch Verdünnung aus ihm entstehen, was doch nur möglich ist, wenn er selbst nicht das dünnste ist[4]). Dass es nämlich nicht blos[5]) die warme Luft

1) Wo nicht von einem κόσμος in der Einzahl gesprochen werden könnte, wenn an viele gleichzeitige Welten, wie die Demokrit's, gedacht wäre. Plac. II, 1, 6 wird der Stoiker Diogenes gemeint sein, denn wenn auch an sich von dem Apolloniaten und seinen Vorgängern ebenfalls gesagt werden könnte, sie halten die Welt für begrenzt, die Gesammtheit des Existirenden für unbegrenzt, so ist doch der für die letztere gebrauchte Ausdruck τὸ πᾶν den Stoikern eigenthümlich; vgl. III a, 188, 3.

2) I, 416 s. o. 451, 2.

3) Meteorol. 91 a u. nach Theophrast; s. o. 220, 2.

4) Wie diess schon Bayle bemerkt hat. Dict. Diogène Rem. B.

5) Wie Panzerbieter 106 und Wendt zu Tennemann I, 441 wollen.

oder die Seele, sondern die Luft überhaupt ist, welche Diogenes das dünnste genannt hat, sagt wenigstens ARISTOTELES[1]) sehr deutlich, wenn er bemerkt, Diogenes habe die Seele desswegen für Luft gehalten, weil die Luft das dünnste und der Urstoff sei; und auch Diogenes selbst (Fr. 6) behauptet, die Luft sei in allem und durchdringe alles, was sie doch nur dann kann, wenn sie das feinste ist. Ebensowenig lässt sich aber andererseits[2]) die Verdünnung auf eine abgeleitete, erst durch vorgängige Verdichtung entstandene Form der Luft beziehen, denn die Alten legen sie einstimmig, so gut wie die Verdichtung, dem Urstoff selbst bei[3]), und eben diess liegt auch in der Natur der Sache, da Verdünnung und Verdichtung sich gegenseitig voraussetzen, und eine Verdichtung | eines Theils der Luftmasse nicht ohne gleichzeitige Verdünnung eines andern möglich ist. Es ist daher schon in den ersten Grundlagen dieses Systems ein Widerspruch, der davon herrührt, dass sein Urheber die Idee einer weltbildenden Vernunft aufnahm, ohne doch darum den altjonischen Materialismus, und namentlich die Annahmen des Anaximenes über den Urstoff, zu verlassen.

Dieser Umstand lässt nun an sich schon vermuthen, dass die Lehre des Diogenes nicht rein aus der Entwicklung der altjonischen Physik hervorgegangen, sondern unter dem Einfluss eines anderen, von dem ihrigen verschiedenen Standpunkts entstanden sei, und dass eben hiedurch widersprechende Elemente in sie gekommen seien; und diese Vermuthung wird

1) In der S. 263, 1 angeführten Stelle.

2) Mit RITTER Jon. Philos. 57. Nicht anders aber auch NATORP Rhein. Mus. N. F. XLI, 360, wenn er dem oben berührten Widerspruch durch die Annahme entgehen will, die Luft werde nur in ihrem Urzustande das Dünnste genannt, die Verdünnung und Verdichtung dagegen werde ihr beigelegt, nicht sofern sie im Urzustand verharre, sondern sofern sie in andere Zustände übergehe. Die Frage ist eben die, ob die Luft aus ihrem Urzustand nur durch Verdichtung, oder durch Verdichtung und Verdünnung in andere übergegangen sein sollte. Wenn sie im Urzustand, wie N. will, das Dünnste war, wäre nur das erste möglich gewesen; Diogenes aber hat, nach der bestimmten Aussage Theophrast's (s. o. 264, 3), mit Anaximenes (S. 244 f.) das zweite behauptet.

3) S. o. 264, 3.

zur Gewissheit, wenn wir vor Diogenes eben jene Bestimmungen, die seiner Voraussetzung widersprechen, von Anaxagoras im Zusammenhang einer folgerichtigeren Lehre aufgestellt sehen. Simplicius bezeugt[1]), Diogenes sei unter den vorsokratischen Physikern beinahe der jüngste gewesen und habe seine meisten Annahmen theils von Anaxagoras theils von Leucippus entlehnt, hinsichtlich des Grundstoffs jedoch an der Lehre des Anaximenes festgehalten[2]); und dass diese Aussage nicht blos in der Angabe über den Urstoff, sondern ihrem ganzen Inhalt nach Theophrast entnommen ist[3]), lässt sich kaum noch bezweifeln, nachdem Diels in seinen Doxographi überzeugend nachgewiesen hat, dass der ganze Abschnitt, dem sie angehört, aus dem bekannten Werke dieses Peripatetikers geschöpft ist[4]). Aber auch aus Simplicius selbst lässt es sich beweisen[5]); und alles, was wir über Diogenes wissen, bestätigt den Inhalt seines Zeugnisses. Wie bekannt Diogenes um 425 v. Chr. in Athen war, wo ihn nach den Verhältnissen jener Zeit nur eine per-

1) Phys. 25, 1: *καὶ Διογένης δὲ ὁ Ἀπολλωνιάτης, σχεδὸν νεώτατος γεγονὼς τῶν περὶ ταῦτα σχολασάντων, τὰ μὲν πλεῖστα συμπεφορημένως γέγραφε, τὰ μὲν κατὰ Ἀναξαγόραν τὰ δὲ κατὰ Λεύκιππον λέγων. τὴν δὲ τοῦ παντὸς φύσιν* u. s. w. (s. o. 264, 1. 3).

2) Diess drückt Simpl. mit den Worten aus: *τὴν δὲ τοῦ παντὸς φύσιν ἀέρα καὶ οὗτός φησιν* u. s. w.; denn das vergleichende *καὶ* kann nur auf Anaximenes gehen, von dem unmittelbar zuvor gesprochen und dem die gleichen Bestimmungen, wie hier Diogenes, beigelegt waren.

3) Die grundlegende Frage in den neuerdings zwischen Natorp (Rhein. Mus. XLI, 349 ff. XLII, 374 ff.) und Diels (ebd. XLII, 1 ff. Archiv f. Gesch. d. Phil. I, 248 f.) über Diogenes geführten Verhandlungen.

4) Von Theophrast wird Diog. auch De sensu 39. H. plant. III, 1, 4 nach Anaxagoras genannt; auf denselben scheint der von dem Epikureer b. Cic. N. D. I, 12, 29, wo er unter den Vorsokratikern an letzter Stelle besprochen wird, benützte Doxograph zurückzugehen.

5) Denn am Schlusse sagt dieser (s. o. S. 264, 3): *καὶ ταῦτα μὲν Θεόφραστος ἱστορεῖ περὶ τοῦ Διογένους.* Sollten sich diese Worte nicht auf alles im vorhergehenden über Diog. berichtete, sondern nur auf die zweite Hälfte des Berichts (*τὴν δὲ τοῦ παντὸς* u. s. w.) mit Ausschluss der ersten beziehen, so müsste statt *ταῦτα* „*τοῦτο*“ oder „*τοῦτο μὲν καὶ*“ stehen. Und wenn Simpl. sagt, Diogenes habe manches Leucippus entnommen, so kann er diese Notiz nicht allein keiner eigenen Untersuchung verdanken, da er Leucippus nur aus dritter Hand kennt, sondern auch keinem Schriftsteller, der erheblich jünger als Theophrast war, nach dem in der ganzen uns erhaltenen Litteratur Leucipp's Werk nicht mehr als das seinige benützt wird; vgl. Diels Rh. M. XLII, 9.

sönliche Anwesenheit bekannt gemacht haben kann, erhellt aus dem Umstand[1]), dass sowohl ARISTOPHANES (Wolken 228 ff. u. ö.) als EURIPIDES (Troad. 884 ff.) seine Lehre unverkennbar berücksichtigen. Damit stimmt auf's beste, dass seine Bruchstücke auf eine Entwicklung der litterarischen Thätigkeit hinweisen, die es bereits als nöthig erscheinen liess, über die Erfordernisse einer wissenschaftlichen Darstellung sich Rechenschaft zu geben, und sich mit abweichenden Ansichten auseinanderzusetzen[2]). Auch die Sorgfalt, mit der Diogenes auf naturwissenschaftliche Einzelheiten eingieng, und namentlich die verhältnissmässige Genauigkeit seiner anatomischen Kenntnisse, verweist ihn in die Zeit der fortgeschrittenen Beobachtung, in die Zeit eines Hippo und Demokrit[3]). Dass er nach Empedokles auftrat, folgt aus seiner (S. 265, 2 besprochenen) Polemik gegen die Lehre dieses Philosophen von den Elementen. Sind wir endlich auch weder über Diogenes noch über seine Vorgänger und Zeitgenossen vollständig genug unterrichtet, um Theophrast's Behauptung erschöpfend prüfen zu können, dass er in seiner Naturerklärung, mit Ausnahme des Princips, das er von Anaximenes entlehnt hatte, meist Anaxagoras oder Leucippus gefolgt sei, so haben wir doch um so weniger Grund, ihr zu misstrauen, da sich ihre Richtigkeit wirklich durch mehr als ein Beispiel bewähren lässt[4]). Aber

1) Welchen nach PETERSEN (Hippocr. scripta u. s. w. Hamb. 1838. S. 20) DIELS (Verhandl. der 35. Philologenvers. S. 106 f. Rh. Mus. XLII, 12 f.) nachgewiesen hat.

2) Man vgl. über jenes S. 260, 1, über dieses SIMPL. Phys. 151, 25: *αὐτὸς ἐν τῷ περὶ φύσεως ἐμνήσθη καὶ πρὸς φυσιολόγους ἀντειρηκέναι λέγων, οὓς καλεῖ καὶ αὐτὸς σοφιστάς.* Ob der Ausdruck *φυσιολόγοι* auch ihm angehört, ist zweifelhaft; doch sehe ich keinen Grund, es mit PABST De Melissi fragm. (Bonn 1889) 19 f. positiv zu leugnen: wer *περὶ φύσεως* schrieb, kann in einer Zeit, der *ἀστρολογία* und *μετεωρολογία* geläufig waren, auch von *φυσιολόγοι* gesprochen haben.

3) Mit diesen beiden theilt Diogenes auch die Annahme, von der wir nicht ausmachen können, wer sie zuerst aufgestellt hat, dass die Kinder vor der Geburt aus den Kotyledonen des Uterus Nahrung saugen; man vgl. über dieselbe CENSOR. di. n. 6, 3, dessen Angabe, Diogenes betreffend, von ARISTOPH. epitome c. 32 (Supplem. Aristotel. I, 23, 13) bestätigt wird, und unten S. 805, 2⁴ g. *E.*

4) Mit Anaxagoras und Leucippus nimmt Diogenes an, dass die Erde

auch in dem, was er über sein Princip sagt, lässt sich die durchgreifende Berücksichtigung der anaxagorischen Lehre nicht verkennen. Anaximenes hatte die Luft zwar mit der Seele der lebenden Wesen verglichen, aber davon, dass er ihr die Denkkraft ausdrücklich beigelegt hätte, ist nichts bekannt. Heraklit hatte sein ewiglebendes Feuer zugleich als die Weltvernunft beschrieben; aber einen Beweis für die Nothwendigkeit dieser Bestimmung suchen wir bei ihm vergebens. Anaxagoras gibt diesen Beweis für seinen weltbildenden Geist in der Bemerkung, er habe alles erkennen müssen, um es ordnen zu können; und denselben Grund führt Diogenes in noch ausdrücklicherer Beweisform aus, um darzuthun, dass seinem Princip das höchste Wissen zukommen müsse[1]). Aus dieser Eigenschaft der weltbildenden Kraft hatte nun Anaxagoras geschlossen, dass dieselbe von allem Stofflichen verschieden, „das feinste und reinste von allen Dingen" sein müsse[2]). Diogenes bemüht sich, jene Eigenschaft an seinem Urstoffe selbst nachzuweisen, den er im Zusammenhang damit gleichfalls als das feintheiligste beschreibt, weil er, wie schon Anaxagoras vom Nus gesagt hatte, nur dadurch in den Stand gesetzt werde, alles zu bewegen; er verwickelt sich aber dadurch in den Widerspruch, den dünnsten von allen Körpern nicht blos durch

sich im Laufe der Zeit nach Süden geneigt habe (s. o. 266, 6); mit dem ersteren erklärt er (nach S. 268, 4) die Gestirne für steinerne Massen, die er nur, statt des Feuers, von Luft durchzogen sein lässt. Leucipp's Erklärung des Donners hat Diog. mit der Anaximander's verknüpft, wie diess Diels (Verhandl. u. s. f. 97, 7. Rh. Mus. XLII, 10 f. Arch. I, 249) aus Stob. Ekl. I, 590 f. (Doxogr. 367 f. Nr. 1. 7—10) gegen Natorp erwiesen hat. Noch wichtiger aber ist es, dass Diog. Leucippus einräumte, die Sinne zeigen uns die Dinge nicht ihrer wahren Beschaffenheit nach (vgl. S. 270, 8 und unten 822, 1[4]. Diels Rh. Mus. XLII, 11, 3. Archiv I, 249); so wenig sich dieses Zugeständniss auch damit verträgt, dass Wärme und Kälte, nach den Atomisten blos νόμῳ vorhanden, die ursprünglichsten Eigenschaften der verschiedenen Arten der Luft sein sollten. In seiner Erklärung der Sinnesempfindung berührt sich Diogenes trotz seines principiellen Gegensatzes zu Anaxagoras im einzelnen doch mehrfach mit diesem; vgl. bei Theophrast De sensu S. 39—45 mit 27—30. Philippson Ὕλη ἀνθρωπίνη 199. Einiges weitere bei Weygoldt Archiv f. Gesch. d. Phil. I, 167. 171.

1) S. o. 260, 3. 261, 6, vgl. mit S. 887, 2. 3[4].

2) S. u. S. 886[4].

Verdichtung, sondern auch durch Verdünnung in andere übergehen zu lassen[1]). Dieses innere Verhältniss der beiden Philosophen würde selbst dann, wenn ihr Zeitverhältniss zweifelhaft wäre, zu dem Schlusse berechtigen, dass Anaxagoras der Vorgänger, Diogenes der Nachtreter sein müsse[2]); denn was bei jenem mit seinem principiellen Standpunkt im Einklang steht und demselben zur Stütze dient, das verwickelt diesen in einen unauflöslichen Widerspruch mit sich selbst. Nachdem es sich vollends gezeigt hat, dass Diogenes um ein merkliches jünger ist als Anaxagoras, kann über den Sachverhalt kein Zweifel obwalten. Diogenes stand unter dem Einfluss seines Vorgängers. Er konnte sich zwar nicht entschliessen, die Lehre des Anaximenes, nach welcher die Luft der alleinige Grund aller Dinge ist, mit der des Anaxagoras zu vertauschen; aber er wusste sich doch dem Gewichte der Erwägungen nicht zu entziehen, welche diesen bestimmt hatten, ein intelligentes und seiner Natur nach von allem Körperlichen verschiedenes Wesen als Grund der Weltordnung zu verlangen; und so schlug er den Mittelweg ein, die Luft selbst mit den Eigenschaften auszustatten, die sein Vorgänger nur dem Geiste, im Unterschied vom Stoffe, beilegen zu dürfen geglaubt hatte: nicht blos der absoluten Intelligenz, sondern auch einer substantiellen Verschiedenheit von den anderen Dingen, die näher darin besteht, dass sie feiner ist als sie alle. Während aber Anaxagoras damit einen Wesensunterschied bezeichnen wollte, ist es bei Diogenes

1) Vgl. S. 272 f.

2) Ich habe diess in den früheren Ausgaben an dieser Stelle (S. 250⁴ f.) unter Bestreitung der Annahmen ausgeführt, dass Diogenes und Anaxagoras unabhängig von einander seien (Panzerbieter 19 f. Schaubach Anaxag. fr. S. 32. Steinhart a. a. O. 297), und dass Diogenes das Mittelglied zwischen Anaxagoras und den älteren Joniern bilde (Schleiermacher W. W. 3. Abth. II, 156 f. 166 ff., der aber Gesch. d. Phil. 77 Diogenes als principlosen Eklektiker mit den Sophisten und Atomisten in den dritten Abschnitt der vorsokratischen Philosophie herabrückt. Braniss Gesch. der Phil. s. Kant I, 128 ff. s. o. S. 148; minder entschieden Krische Forsch. 170 f.). Nachdem uns jetzt Diels in den Stand gesetzt hat, das Zeugniss des Simplicius mit grösserer Sicherheit zu benützen, und die Richtigkeit seiner Angaben über die Lebenszeit des Diogenes erwiesen ist, sind diese Erörterungen entbehrlich.

ein blosser Gradunterschied, und dieser selbst verträgt sich nicht mit der von ihm beibehaltenen Lehre des Anaximenes über die Verdünnung und Verdichtung. Diogenes bewährt daher den Eklekticismus, den ihm Theophrast vorwirft, auch schon in den grundlegenden Bestimmungen seines Systems: dieselben sind nichts anderes als ein Versuch, die Ansicht des Anaximenes gegen die Neuerung des Anaxagoras theils zu retten, theils durch sie zu ergänzen[1]).

So merkwürdig daher dieser Versuch sein mag, so kann man doch seine philosophische Bedeutung nicht sehr hoch anschlagen[2]); das hauptsächlichste Verdienst des Apolloniaten scheint vielmehr in den Untersuchungen zu liegen, durch welche er die empirische Naturkenntniss und Naturerklärung zu fördern bemüht war[3]); seine philosophischen Annahmen

1) Diese Auffassung des Diogenes wird von der Mehrzahl der Neueren getheilt; so Schleiermacher in der Gesch. d. Phil. (s. o. 277, 2). Reinhold Gesch. d. Phil. I, 60. Fries Gesch. d. Ph. I 236 f. Wendt zu Tennemann I, 427 ff. Brandis I, 272. Philippson a. a. O. 198 ff. Ueberweg Grundr. I 44[6]. Preller-Schultess 172. Diels a. d. a. O. u. a. Wesshalb es aber „misslich" sein sollte, in denselben Lehren des Diogenes Abhängigkeit von Anaxagoras und Polemik gegen ihn anzunehmen (Natorp Rh. Mus. XLI, 362) sehe ich nicht ein. Es ist doch eine der allergewöhnlichsten und erklärlichsten Erscheinungen auf allen Lebensgebieten, dass Anhänger des Alten gegen das Neue, das sie grundsätzlich ablehnen, sich dadurch zu schützen suchen, dass sie diejenigen Elemente desselben, deren Berechtigung sie nicht bestreiten können, ihrem eigenen Standpunkt auf Kosten der Folgerichtigkeit aufpfropfen.

2) Denn was Steinhart a. a. O. S. 298 bei ihm findet und ihm als bedeutenden Fortschritt anrechnet, „dass alles Erscheinende anzusehen sei als Selbstentäusserung eines doch bei sich bleibenden und beharrenden Princips", das geht weit über seine eigenen Aussprüche hinaus. Was er wirklich sagt (Fr. 2; s. o. 260, 2) ist nur, dass alles Werden und alle Wechselwirkung unter den Dingen die Einheit ihres Grundstoffs voraussetze, und diess ist immerhin ein beachtenswerther Gedanke (den aber Diog. schwerlich zuerst ausgesprochen hat; vgl. 774, 2[4]); aber der Begriff des Urstoffs und sein Verhältniss zu den abgeleiteten Dingen sind bei ihm die gleichen, wie bei Anaximenes.

3) Und dass seine Leistungen auf diesem Gebiete nicht unbeachtet geblieben sind, zeigt ausser den Anführungen des Aristoteles, namentlich der S. 270, 3 berührten, die Benützung seiner Annahmen in pseudohippokratischen Schriften, die nach Petersen (S. 30 f. der S. 275, 1 angeführten Ab-

dagegen waren ihm durch seine Vorgänger, Anaxagoras und die alten Physiker, an die Hand gegeben. Die griechische Philosophie im ganzen hatte zur Zeit des Diogenes schon längst Bahnen eingeschlagen, die sie ungleich weiter über den Standpunkt der altjonischen Physik hinausführten. |

II. Die Pythagoreer[1]).

1. Unsere Quellen für die Kenntniss der pythagoreischen Philosophie.

Unter allen Philosophenschulen, welche wir kennen, ist keine, deren Geschichte von Sagen und Dichtungen so vielfach umsponnen und fast verhüllt, deren Lehre in der Ueberlieferung mit einer solchen Masse späterer Bestandtheile versetzt wäre, wie die der Pythagoreer. Die Schriftsteller vor Aristoteles erwähnen des Pythagoras und seiner Schule nur selten[2]), und auch Plato, der mit dieser Schule in so naher

handlung) u. a. Weygoldt Archiv f. Gesch. d. Phil. I, 161 ff. eingehend nachgewiesen hat.

1) Die neuere Litteratur über Pythagoras und seine Schule gibt Ueberweg Grundr. I, § 16. Von umfassenderen Werken ist zu den Darstellungen der gesammten griechischen Philosophie und zu Ritter's Geschichte der pythagor. Phil. (1826) i. J. 1858 der zweite Band von Röth's Gesch. d. abendl. Philos. und 1873 das zweibändige Werk von Chaignet: *Pythagore et la philosophie pythagoricienne* hinzugekommen. Von Röth ist aber freilich bei dem kritiklosen und romanhaften Charakter seiner Darstellung für die geschichtliche Auffassung des Pythagoreismus kaum irgend etwas zu lernen. Ungleich nüchterner ist Chaignet's fleissige Arbeit. Aber doch schenkt auch er unächten Bruchstücken und unzuverlässigen Angaben noch ein viel zu grosses Vertrauen, und lässt sich dadurch nicht selten zu Annahmen verleiten, die einer schärferen Prüfung nicht Stand halten; wie diess nicht anders sein kann, wenn man von der Voraussetzung ausgeht, (I, 250, 4) die Zeugnisse (ohne Unterschied) seien *valables, tant qu'on n'a pas démontré l'impossibilité qu'ils ne le soient pas*, statt in jedem einzelnen Falle die Frage aufzuwerfen, ob ein Zeugniss von einer auf den geschichtlichen Thatbestand zurückgehenden Ueberlieferung herrührt, und ihm nur in dem Masse Glauben beizumessen, in dem sich diess wahrscheinlich machen lässt.

2) Diejenigen von diesen, welche noch dem 5. Jahrhundert angehören, Xenophanes, Heraklit, Empedokles, Ion aus Chios, Herodot, Demokrit, habe ich in den Sitzungsber. d. preuss. Akad. 1889, Nr. 45 besprochen; aus dem 4. Jahrh. werden uns Plato, Isokrates, Anaximander d. j., Andron, Heraklides, Eudoxus, Lyko der Pythagoreer mit einzelnen Angaben über Pythagoras und seine Schule begegnen.

Verbindung stand, ist auffallend karg an geschichtlichen Mittheilungen. Aristoteles hat zwar der pythagoreischen Lehre grosse Aufmerksamkeit zugewendet, er hat sie nicht blos im Zusammenhang umfassenderer Untersuchungen | vielfach besprochen, sondern auch in eigenen Schriften behandelt[1]); aber doch erscheint das, was er uns über sie mittheilt, wenn wir es mit jüngeren Darstellungen vergleichen, sehr einfach und fast dürftig; und während die Späteren ausführlich von Pythagoras und seiner Philosophie zu erzählen wissen, kommt der Name dieses Philosophen bei Aristoteles höchstens ein paarmal vor, seiner philosophischen Lehren geschieht nie Erwähnung, und die Pythagoreer überhaupt werden so bezeichnet, als ob der Berichterstatter nicht wüsste, ob und inwieweit ihre wissenschaftlichen Ansichten auf Pythagoras zurückzuführen sind[2]). Auch die Angaben, die uns aus Schriften der älteren Peripatetiker, eines Theophrast, Eudemus, Aristoxenus, Dicäarchus erhalten sind, lauten weit nüchterner und einfacher, als die spätere Ueberlieferung; doch sieht man aus ihnen bereits, dass sich die Wundersage schon damals | des Pythagoras und seiner Lebensgeschichte bemächtigt hatte, und dass die Späteren die pythagoreischen Lehren weiter auszuspinnen begonnen hatten; über die pythagoreische Philosophie erfahren wir aus diesen Quellen, von denen freilich nur Bruchstücke auf uns gekommen sind, kaum irgend etwas, das nicht schon aus Aristoteles bekannt wäre. Weitere Fortschritte der Pythagorassage, welche aber gleichfalls mehr die Geschichte des Pythagoras

1) Die Angaben über die betreffenden Schriften: *περὶ τῶν Πυθαγορείων, π. τῆς Ἀρχυτείου φιλοσοφίας, τὰ ἐκ τοῦ Τιμαίου καὶ τῶν Ἀρχυτείων, πρὸς τὰ Ἀλκμαίωνος*, sind Th. II b 65 f. nachgewiesen; die aus ihnen erhaltenen Bruchstücke gibt Rose Arist fragm. (1886) fr. 190—207. Weiter vgl. Plut. b. Gell. N. A. IV, 11. 12. Porph. v. Pyth. 41. Diog. VIII, 19. Brandis gr.-röm. Phil. I, 439 f. II b 1, 85. Rose De Arist. libr. ord. 79 ff. Gruppe's (über d. Fragm. d. Arch. 79 f.) und Rose's Verwerfung des Buchs über Archytas ist durch das später anzuführende Bruchstück desselben und das, was Rose a. a. O. aus Damascius beibringt, nicht gesichert; noch gewagter ist Rose's Athetese aller der obengenannten Schriften.

2) *οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι* Metaph. I, 5 Anf. I, 8. 989 b 29. Meteor. I, 8. 345 a 14; *οἱ περὶ τὴν Ἰταλίαν καλούμενοι δὲ Πυθαγόρειοι* De cœlo II, 13. 293 a 20; *τῶν Ἰταλικῶν τινες καὶ καλουμένων Πυθαγορείων* Meteor. I, 6. 342 b 30. Vgl. Schwegler Arist. Metaph. III, 44.

und seiner Schule, als ihre Lehre betreffen, lassen sich im dritten und zweiten Jahrhundert, in den Angaben eines Epikur, Timäus, Neanthes, Hermippus, Hieronymus, Hippobotus und anderer[1]) wahrnehmen. Aber erst in der Zeit des Neupythagoreismus, als Apollonius von Tyana sein Leben des Pythagoras schrieb, als Moderatus ein ausführliches Werk über die pythagoreische Philosophie verfasste, als Nikomachus die Zahlenlehre und die Theologie im Sinn seiner Schule bearbeitete, erst in dieser Zeit flossen die Quellen über Pythagoras und seine Lehre so reichlich, dass Darstellungen wie die des Porphyr und Jamblich möglich wurden[2]). So weiss uns also die Ueberlieferung über den Pythagoreismus und seinen Stifter um so mehr zu sagen, je weiter sie der Zeit nach von diesen Erscheinungen abliegt, wogegen sie in demselben Mass einsilbiger wird, in dem wir uns dem Gegenstand selbst zeitlich annähern. Und mit dem Umfang der Berichte ändert sich auch ihre Beschaffenheit: waren auch früher schon manche Wundererzählungen über Pythagoras im Umlauf, so wird jetzt seine ganze Geschichte zu einer fortlaufenden Reihe der abenteuerlichsten Ereignisse, und trug das pythagoreische System nach den älteren Angaben einen einfachen, alterthümlichen, mit der sonstigen Richtung der vorsokratischen Philosophie übereinstimmenden Charakter, so steht es nach der späteren Darstellung der platonischen und aristotelischen Lehre so nahe, dass die Pythagoreer der christlichen Zeit geradezu behaupten

1) Zu diesen würde auch der Stoiker Kleanthes gehören, wenn es sicher stände, dass das, was Porph. v. Pyth. 1 f. aus Κλεάνθης anführt, ihm entnommen ist. Da aber für die erste von diesen Angaben Clemens Strom. I, 300 D Neanthes als seinen Gewährsmann nennt, aus dem überhaupt ziemlich viele Angaben über Pythagoras (auch bei Porph. v. P. 55) stammen, ist es mir, trotz Wachsmuth's abweichender Ansicht (De Zenone I, 16), mit Müller, Hist. gr. III, 5. 9 wahrscheinlich, dass der Name des Kleanthes hier (bzw. schon in Porphyr's Vorlage) ebenso, wie bei Athen. XIII, 572 e, aus Neanthes verschrieben war.

2) Dem Anfang dieses Zeitraums gehört, wie Bd. III b, 88 ff. gezeigt ist, auch die Schrift an, welcher Alexander Polyhistor b. Diog. VIII, 24 ff. seine Darstellung der pythagoreïschen Lehre entnommen hat, und welche derjenigen des Sextus Pyrrh. III, 152 ff. Math. VII, 94 ff. X, 294 ff. gleichfalls zu Grunde zu liegen scheint.

konnten[1]), die Philosophen der Akademie und des Lyceums hätten ihre angeblichen Entdeckungen sammt und sonders dem Pythagoras entwendet[2]). Es liegt am Tage, dass eine solche Erweiterung der Ueberlieferung nicht auf geschichtlichem Wege möglich war; denn wie lässt sich annehmen, dass den Schriftstellern der christlichen Zeit eine ganze Masse urkundlicher Nachrichten zu Gebote gestanden habe, die Aristoteles und seinen Schülern fehlten, und wie könnten wir die ächte pythagoreische Lehre in Sätzen erkennen, welche Plato und Aristoteles den Pythagoreern nicht blos nicht beilegen, sondern grossentheils ausdrücklich absprechen, um sie als ihr eigenes ursprüngliches Eigenthum in Anspruch zu nehmen? Das angeblich pythagoreische, welches von den älteren Zeugen nicht anerkannt wird, ist neupythagoreisch, und aus derselben Quelle stammt ohne Zweifel auch ein grosser Theil der Wundererzählungen und der unwahrscheinlichen Combinationen, mit denen die pythagoreische Geschichte in den späteren Darstellungen so reichlich ausgeschmückt ist.

Ist aber demnach der unzuverlässige und ungeschichtliche Charakter dieser Darstellungen in der Hauptsache unbestreitbar, so werden ebendamit ihre Angaben als solche auch da unbrauchbar, wo sie für sich genommen der geschichtlichen Wahrscheinlichkeit und den älteren und zuverlässigeren Zeugnissen nicht widerstreiten würden; denn wie können wir uns in den Nebenumständen auf die Aussagen derer verlassen, die uns in den Hauptsachen erweislich auf's gröbste getäuscht haben? Die späteren Berichterstatter, seit dem Auftreten des Neupythagoreismus, haben daher in allen den Fällen, wo sie mit ihrem Zeugniss allein stehen, im allgemeinen die Vermuthung gegen sich, dass ihre Angaben nicht aus wirklicher

1) Bei Porph. V. Pyth. 53, wahrscheinlich nach Moderatus.

2) Dass es sich freilich in der Wirklichkeit umgekehrt verhielt, und dass die ältere pythagoreïsche Lehre von den Zuthaten, welche später zum Vorschein kommen, noch nichts enthielt, verräth sich in dem Zusatz: Plato und Aristoteles haben gerade das, was sie sich nicht aneignen konnten, zusammengestellt, und mit Uebergehung des übrigen für das Ganze der pythagoreïschen Lehre ausgegeben, und in der Behauptung des Moderatus (a. a. O. 48), dass die Zahlenlehre bei Pythagoras und seinen Schülern nur Symbol einer höheren Spekulation gewesen sei. Vgl. Th. III b, 111 f.

Kenntniss der Sache oder aus glaubwürdiger Ueberlieferung, sondern aus dogmatischen Voraussetzungen, Parteiinteressen, unsicheren Sagen, willkürlichen | Erfindungen und unterschobenen Schriften entsprungen seien, und auch die Uebereinstimmung mehrerer von diesen Zeugen kann hieran kaum etwas ändern, da sie einander ohne alle Prüfung auszuschreiben gewohnt sind[1]); nur in dem Fall verdienen ihre Aussagen Beachtung, wenn sie entweder ausdrücklich auf ältere Quellen zurückgeführt werden, oder wenn uns ihre innere Beschaffenheit zu der Annahme berechtigt, dass ihnen wirklich eine geschichtliche Ueberlieferung zu Grunde liege.

Wie mit den mittelbaren, so verhält es sich auch mit den angeblich unmittelbaren Quellen der pythagoreischen Lehre. Spätere Schriftsteller, fast ausnahmslos erst der neupythagoreischen und neuplatonischen Zeit angehörig, wissen von einer ausgebreiteten pythagoreischen Litteratur, von deren Umfang und Beschaffenheit auch wir selbst uns nicht blos aus den wenigen erhaltenen Schriften, sondern noch weit mehr aus den zahlreichen Bruchstücken verlorener Werke ein Bild machen können[2]). Aber nur von dem kleinsten Theil dieser Schriften ist es wahrscheinlich, dass sie wirklich der altpythagoreischen Schule angehörten. Hätte diese Schule eine solche Masse schriftlicher Darstellungen besessen, so wäre es schwer zu begreifen, dass sich bei den älteren Zeugen keine bestimmteren Spuren davon finden, und dass namentlich Aristoteles von der eigenen Lehre des Pythagoras, dessen Namen doch mehrere von jenen Schriften trugen[3]), so | gar nichts zu sagen

1) So namentlich Jamblich den Porphyr, und beide, so viel sich aus ihren Anführungen abnehmen lässt, Apollonius und Moderatus.

2) Eine Uebersicht derselben gibt Th. III b, 100 ff.

3) Diog. VIII, 6 kennt drei Schriften des Pyth., ein *παιδευτικὸν*, *πολιτικὸν*, *φυσικὸν* (eine jetzt von Diels Arch. f. G. d. Ph. III, 451 ff. eingehend besprochene Fälschung), Heraklides Lembus (um 180 v. Chr.) ebd. eine Schrift *π. τοῦ ὅλου* und einen *ἱερὸς λόγος* in Hexametern. Wie sich der letztere zu dem *ἱερὸς λόγος* verhielt, welcher aus 24 Rhapsodieen bestehend nach Suid. *Ὀρφ.* dem Orpheus, von andern jedoch dem Thessaler Theognet oder dem Pythagoreer Cercops zugeschrieben wurde, und welcher wahrscheinlich von der orphischen Theogonie nicht verschieden ist (Lobeck Aglaoph. I, 714), lässt sich nicht ausmachen; dass die Bruchstücke eines

Πυθαγόρειος ὕμνος über die Zahl b. Prokl. in Tim. 155 C. 269 B. (657 Schn.) 331 E. 212 A. 6 A. 96 D. Syrian z. Metaph. Schol. in Arist. 893 a 19 ff. Simpl. Phys. 453, 12. De cœlo 259 a 37. Schol. 511 b 12 (vgl. Themist. zu Phys. III, 4. S. 220, 22 Sp.; zu De an. I, 2. S. 20, 21. Theo Mus. c. 38. S. 155. Sext. Math. IV, 2. VII, 94; 109. Jambl. V. P. 162 und Lobeck a. a. O.) unserem ἱερὸς λόγος angehören, ist unerweislich; für orphisch kann Proklus den pythagoreischen Hymnus nicht gehalten haben, eher wäre es möglich, dass er dem Joh. Lydus als orphisch zugekommen war; vgl. fragm. Orph. 144. 147. 148 Abel (aus Lyd. II, 5. 7. 11). Von einem zweiten ἱερὸς λόγος, in Prosa, der auch Telauges zugeschrieben wurde, gibt Jambl. V. P. 146 vgl. Prokl. in Tim. 289 B den Anfang; Bruchstücke daraus bei Jambl. in Nicom. Arithm. S. 11. Syrian z. Metaph. Schol. in Ar. 842 a 8. 902 a 24. 911 b 2. 931 a 5. Hierokl. in carm. aur. 166 (Philos. Fr. ed. Mull. I, 464 b); vgl. auch Prokl. in Euclid. S. 22 Fr.). Dieser ἱερὸς λόγος beschäftigte sich, wie aus den angeführten Stellen hervorgeht, hauptsächlich mit der theologischen und metaphysischen Bedeutung der Zahlen. Einen ἱερὸς λόγος des Pythagoras, bei dem wir wohl eher an den in Versen, als an den, wie es scheint jüngeren, in Prosa, zu denken haben, kennt auch Diodor I, 98. Ausser den genannten erwähnt Herakleides a. a. O. Schriften π. ψυχῆς, π. εὐσεβείας, einen „Helothales“ und einen „Kroton“, wie es scheint, Dialogen, καὶ ἄλλους; Jambl. Theol. Arithm. S. 19 ein σύγγραμμα περὶ θεῶν, von den ἱεροὶ λόγοι vermuthlich zu unterscheiden; Plin. H. nat. XXV, 2, 13. XXIV, 17, 156 f. ein Buch über die Wirkungen der Pflanzen; Galen De remed. parab. Bd. XIV, 567 K. eine Schrift περὶ σκίλλης; Prokl. in Tim. 141 D einen λόγος πρὸς Ἄβαριν; Tzetz. Chil. II, 888 f. (vgl. Harless zu Fabr. Bibl. gr. I, 786) προγνωστικὰ βιβλία; Malal. 66 D. Cedren. 138 C eine Geschichte des Krieges zwischen den Samiern und Cyrus; Porph. v. P. 16 eine Inschrift auf dem Grabe Apollo's in Delos. Io von Chios hatte behauptet, er habe orphische Gedichte unterschoben (Clemens Strom. I, 333 A. Diog. VIII, 8; vgl. S. 990 f. meiner S. 279, 2 genannten Abhandlung); ihm selbst sollte von Hippasus ein μυστικὸς λόγος, von dem Krotoniaten Asto eine Reihe von Schriften unterschoben sein (Diog. VIII, 7). Eine κατάβασις εἰς ᾅδου scheint zu der Erzählung von der Fahrt des Philosophen in den Hades (s. u. S. 286, 3[4]) Anlass gegeben zu haben; Nietzsche's (Beitr. z. Quellenkunde d. Laërt. Diog. Basel 1870. S. 16 f.) Vermuthung, auch Diog. 8 gehe auf sie, indem für σκοπιάδας „σκοπὰς Ἄϊδαο“ zu lesen sei, empfiehlt sich nicht; richtiger verbessert Diels Archiv f. G. d. Ph. III, 455 jenes Wort in Κοπίδας. Auf ein von jüdischer Hand unterschobenes oder interpolirtes Gedicht weisen die Verse bei Justin De Monarch. c. 2 Schl.; weitere Bruchstücke pythagoreischer Schriften finden sich bei Just. Cohort. c. 19 (Clemens Protr. 47 C u. a. vgl. Otto z. d. St. Justin's). Porph. De abstin. IV, 18. Jambl. Theol. Arithm. 19. Syrian. Schol. in Arist. 812 a 32. b 4 ff. Ob auch eine Arithmetik unter Pythagoras' Namen im Umlauf war, und sich hierauf die Angabe (Malal. 67 A. Cedren. 138 D. 156 B. Isidor. Orig. III, 2) bezieht, er habe die erste Arithmetik geschrieben, ist zu bezweifeln. Ebenso scheinen die zahlreichen moralischen Aussprüche, welche Stobäus im Florilegium von Pythagoras

weiss [1]). Es wird aber auch ausdrücklich bezeugt, Philolaos sei der erste Pythagoreer gewesen, der ein philosophisches Werk veröffentlicht habe, vor ihm seien dagegen keine pythagoreischen Schriften bekannt gewesen [2]), Pythagoras selbst habe nichts geschrieben [3]), ebensowenig Hippasus [4]), von | dem wir doch

anführt, keiner ihm unterschobenen Schrift entnommen zu sein. Auch das sog. goldene Gedicht wurde von manchen Pythagoras beigelegt, wiewohl es selbst diesen Anspruch nicht macht (m. s. Mullach in s. Ausgabe des Hierokles in carm. aur. S. IX f., Fragm. Philos. gr. I, 410, und die Ueberschriften zu den Auszügen des Stobäus a. a. O.), und im allgemeinen redet Jamblich v. P. 158. 198 von vielen, die ganze Philosophie umfassenden Büchern, die theils von Pyth. selbst, theils auf seinen Namen verfasst seien.

1) Denn das Märchen von der Geheimhaltung jener Schriften (s. u. 286, 1.), von der ohnedem zur Zeit des Aristoteles selbst nach Jamblich nicht mehr die Rede sein könnte, kann man uns nicht entgegenhalten, vollends nicht, wenn schon Io dieselben gekannt hätte (S. 284 m.). — Röth's bodenlose Behauptung, dass Aristoteles und überhaupt alle älteren Zeugen nur von den „Pythagoreern", den Exoterikern der Schule, nicht von der esoterischen Lehre der „Pythagoriker" gewusst haben — eine ihm selbst freilich unentbehrliche Grundvoraussetzung seiner ganzen Darstellung — wird S. 289, 3[4] besprochen werden. Mit dieser Behauptuug fällt nun von selbst auch der Versuch, den *ἱερὸς λόγος* des Pythagoras aus den Bruchstücken des mit ihm angeblich identischen orphischen Gedichts zu reconstruiren (Röth II a, 609—764), da der pythagorische Ursprung dieses Gedichts nicht allein vollkommen unerweislich, sondern auch mit allen glaubwürdigen Berichten über die pythagoreische Lehre durchaus unverträglich ist. Röth wirrt aber überdiess die Mittheilungen aus orphischen und pythagoreïschen Werken, welche sich auf sehr verschiedene, Jahrhunderte weit auseinanderliegende Schriften beziehen, trotz Lobeck's klassischer Vorarbeit, so kritiklos durcheinander, dass seine ganze anspruchsvolle und mühsame Erörterung den minder Unterrichteten nur irreführen kann, für den Sachverständigen ohne allen Werth ist.

2) Diog. VIII, 15, namentlich aber § 85: *τοῦτόν φησι Δημήτριος* (Dem. Magnes, der bekannte Zeitgenosse Cicero's) *ἐν Ὁμωνύμοις πρῶτον ἐκδοῦναι τῶν Πυθαγορικῶν περὶ φύσεως.* Jambl. v. P. 199, s. u. 286, 1.

3) Porph. v. Pythag. 57 (Jambl. v. Pythag. 252 f.): nach der kylonischen Verfolgung *ἐξέλιπε καὶ ἡ ἐπιστήμη, ἄῤῥητος ἐν τοῖς στήθεσιν ἔτι φυλαχθεῖσα ἄχρι τότε, μόνων τῶν δυσσυνέτων παρὰ τοῖς ἔξω διαμνημονευομένων. οὔτε γὰρ Πυθαγόρου σύγγραμμα ἦν* u. s. w. Daher haben jetzt die, welche sich aus der Verfolgung retteten, für ihre Angehörigen Abrisse der pythagoreischen Lehre geschrieben. Weil aber Porphyr selbst Schriften der älteren Pythagoreer voraussetzt, so fügt er bei, sie haben auch diese Schriften gesammelt; ebenso Jamblich. Philodem. *π. εὐσεβ.* S. 66 Gomp.: manche behaupten, dass P. keine der ihm beigelegten Schriften verfasst habe. Diog. VIII, 6: *ἔνιοι μὲν οὖν Πυθαγόραν μηδὲ ἓν καταλιπεῖν σύγγραμμά φασι.*

gleichfalls noch angebliche Bruchstücke besitzen; und diesen Angaben gegenüber kann die unwahrscheinliche Ausrede JAMBLICH'S[1]), es seien wohl Schriften vorhanden gewesen, aber sie seien bis auf Philolaos streng als Geheimniss der Schule bewahrt worden, nicht in Betracht kommen; vielmehr ist auch sie uns eine willkommene Bestätigung der Thatsache, dass es den Späteren selbst an allen urkundlichen Spuren von dem Dasein pythagoreischer Schriften vor Philolaos gefehlt hat. Wenn daher die Gelehrten der alexandrinischen und römischen Zeit voraussetzen, es müsse solche Schriften wenigstens innerhalb der pythagoreïschen Schule von jeher gegeben haben, so gründet sich diese Annahme nur auf die eigene Aussage der angeblich alten Werke und auf die Vorstellungsweise eines Geschlechts, das sich eine Philosophenschule ohne philosophische Litterattur nicht zu denken wusste, weil es selbst seine Wissenschaft aus Büchern zu schöpfen gewohnt war. Dazu kommt, dass auch die innere Beschaffenheit der meisten von den angeblich pythagoreïschen Bruchstücken ihre Aechtheit höchst unwahrscheinlich macht. Die Fragmente des Philolaos müssen allerdings, wie diess BÖCKH in seiner bekannten trefflichen Monographie[2]) gezeigt hat, ihrer Mehrzahl nach nicht blos auf Grund der äusseren Zeugnisse, sondern noch weit mehr desshalb für ächt anerkannt werden, weil sie nach Inhalt und Ausdruck unter einander und mit allem, was uns sonst als pythagoreïsch verbürgt ist, übereinstimmen; nur bei wenigen philosophisch wichtigen Stellen werden wir uns ge-

Bestimmter sagt diess PLUT. Alex. fort. I, 4. S. 328. Numa 22. LUCIAN De salut. c. 5. GALEN De Hipp. et. Plat. I, 25. V, 6. T. XV, 68. 478 K. (wiewohl Derselbe anderswo — s. o. S. 284 m. — eine Schrift des Pyth. anführt). JOSEPH. c. Ap. I, 22, vielleicht nach Aristobul. AUGUSTIN De cons. evang. I, 12.

4) DIOG. VIII, 84: *φησὶ δ' αὐτὸν Δημήτριος ἐν Ὁμωνύμοις μηδὲν καταλιπεῖν σύγγραμμα.*

1) V. Pyth. 199: *θαυμάζεται δὲ καὶ ἡ τῆς φυλακῆς ἀκρίβεια· ἐν γὰρ τοσαύταις γενεαῖς ἐτῶν οὐδεὶς οὐδενὶ φαίνεται τῶν Πυθαγορείων ὑπομνημάτων περιτετευχὼς πρὸ τῆς Φιλολάου ἡλικίας, ἀλλ' οὗτος πρῶτος ἐξήνεγκε τὰ θρυλούμενα ταῦτα τρία βιβλία.*

2) Philolaos des Pythagoreers Lehren nebst den Bruchstücken seiner Werke. 1819. Weiter vgl. m. PRELLER Philol., Allg. Encykl. von Ersch und Gruber S. III, Bd. 23, 370 f.

nöthigt sehen, in dieser Beziehung von Böckh abzuweichen[1]).

1) Seit das obige zuerst geschrieben wurde, ist die Aechtheit der philolaischen Fragmente, die schon Rose Arist. libr. ord. S. 2 leugnete, von Schaarschmidt (Die angebl. Schriftstellerei des Philolaos 1864) lebhaft bestritten, und das Werk, dem sie angehörten, dem letzten oder frühestens dem vorletzten Jahrhundert v. Chr. zugewiesen worden. Wenn ich trotzdem an meiner früheren Ansicht von ihnen festhalte, so kann ich meine Gründe dafür hier zwar nicht eingehender entwickeln, doch will ich wenigstens die Hauptpunkte bezeichnen. — Was nun für's erste die Ueberlieferung über die philolaische Schrift betrifft, so setzen zunächst Hermippus (b. Diog. VIII, 85) und Satyrus (ebd. III, 9) schon um 200 v. Chr. mit der Angabe, dass Plato die Schrift des Philolaos erkauft und aus ihr seinen Timäus abgeschrieben habe, das Dasein eines Werkes unter dem Namen dieses Philosophen voraus; denn theils reden beide von dieser Schrift als einer bekannten, theils lässt sich nicht absehen, wie andernfalls jene Angabe hätte entstehen können. Hermippus hatte dieselbe aber überdiess aus einem älteren Schriftsteller entlehnt. Dass ferner das philolaische Buch auch schon vor ihm dem Neanthes (um 240) bekannt war, zeigt die Behauptung dieses Schriftstellers b. Diog. VIII, 55: bis auf Philolaos und Empedokles haben die Pythagoreer jedermann zu ihrem Unterricht zugelassen, als aber Empedokles ihre Lehre in seinem Gedicht veröffentlichte, haben sie beschlossen, sie keinem Dichter mehr mitzutheilen. Die Absicht des Neanthes bei dieser Erzählung kann doch nur die sein, den Philolaos als einen der ersten pythagoreischen Schriftsteller mit Empedokles zusammenzustellen, nicht aber (wie Sch. 76 will), die Einführung des Schulgeheimnisses bei den Pythagoreern durch seine mündliche Lehrthätigkeit zu motiviren, mit der er ja, gerade nach Neanthes, nur gethan hätte, was bis dahin alle anderen auch thaten. Wenn aber Diog. im weiteren nur noch von Empedokles und der Ausschliessung der Dichter redet, so kann man daraus nicht schliessen, Neanthes habe „noch keine Schriftstellerei des Philolaos angenommen"; sondern entweder hat Diog., der die Notiz im Leben des Empedokles bringt, aus Neanthes nur das, was diesen betraf, aufgenommen, oder Neanthes selbst hatte nur desjenigen Verbotes erwähnt, zu dem Empedokles, als der erste von den angeblichen pythagoreischen Schriftstellern, Anlass gegeben haben sollte. Nach diesen Zeugnissen werden wir dann aber auch die bekannten Verse Timon's b. Gell. N. A. III, 17 nur auf die Schrift des Philolaos beziehen können; denn dass sie auf gar kein bestimmtes Werk, sondern nur auf irgend ein pythagoreisches Buch überhaupt gehen (Sch. 75), ist doch kaum denkbar. Nun wird allerdings Philolaos von Aristoteles nie genannt, wenn auch Eth. Eud. II, 8. 1225 a 33 ein Wort von ihm angeführt wird, und auch Plato hat seine Physik im Timäus nicht ihm, sondern einem sonst unbekannten Pythagoreer in den Mund gelegt. Allein dazu hatte Plato gerade dann besonderen Anlass, wenn eine Schrift des Philolaos vorlag, deren Vergleichung den grossen Unterschied seiner Naturlehre von der pythagoreischen sofort an's Licht gestellt hätte. Was aber Aristoteles anbelangt, so nennt dieser die Quellen, denen er seine Kenntniss der pytha-

Dagegen | lässt sich schon nach dem oben angeführten die Un-

goreischen Lehren verdankt, überhaupt nicht, so wenig er auch seine zahlreichen und in's einzelste eingehenden Mittheilungen über den Pythagoreismus blos aus mündlicher Ueberlieferung geschöpft haben kann; wie er ja auch sonst von den älteren Philosophen vieles anführt, ohne zu sagen, wo er es her hat. Man kann daher aus seinem Stillschweigen über Philolaos nicht schliessen, dass ihm keine Schrift dieses Pythagoreers bekannt war. Vergleicht man vielmehr Metaph. I, 5. 986 b 2 ff. mit dem philolaischen Bruchstück bei Stob. Ekl. I, 454 f. (unten S. 323, 1[4]. 317, 1[4]) Metaph. XIII, 6. 1080 b 20. XIV, 3. 1091 a 13 f. mit Stob. I, 468, Metaph. I, 5. 985 b 29 f. mit dem Fragment bei Jambl. Theol. Arithm. S. 56. 22 (unten S. 375, 1[4]. 416, 3[4]) so wird es sehr wahrscheinlich, dass Aristoteles in diesen Stellen auf die Schrift des Philolaos Bezug nimmt; und dass wir dafür nicht mehr Belege beibringen können, kann bei dem geringen Umfang unserer Bruchstücke nicht auffallen. (Näheres hierüber Hermes X, 178 ff.). Auch Xenokrates hatte sich nach Jambl. Theol. Arithm. S. 61 f. mit den Schriften des Philolaos eifrig beschäftigt; und ist auch der Zeuge nicht unanfechtbar, so steht doch seiner Aussage sachlich um so weniger im Wege, da dieser Philosoph nach Diog. IV, 13 *πυθαγόρεια* verfasst hatte, und da er auch in der Annahme des Aethers mit unserem Philolaos übereinstimmt (s. Th. II a, 951, 2). Die gleiche Annahme begegnet uns in der platonischen Epinomis (m. s. a. a. O. 1043, 4); aber auch Anklänge an eines unserer Philolaosfragmente (b. Stob. I, 8, s. u. S. 316, 2[4]) scheinen sich in ihr (977 D. ff.) zu finden. Die äusseren Zeugnisse sprechen daher entschieden für die Annahme, dass Philolaos die ihm beigelegte Schrift wirklich verfasst habe, und dass uns ächte Ueberbleibsel derselben erhalten seien. — In der Beurtheilung der uns überlieferten Bruchstücke selbst bin ich mit Schaarschmidt zunächst schon darin nicht einverstanden, dass er sie alle ohne Ausnahme von vorne herein demselben Verfasser zuweist, und in dieser Voraussetzung unbedenklich aus dem einen derselben Beweise gegen das andere hernimmt, während doch jedenfalls erst zu untersuchen war, wie es sich hiemit verhält; ich meinestheils finde den Abstand zwischen dem unten näher zu besprechenden Stück b. Stob. Ekl. I, 420 und der grossen Mehrzahl der übrigen nach Form und Inhalt so bedeutend, dass ich beide selbst dann nicht dem gleichen Verfasser beilegen möchte, wenn ich nicht blos jenes, sondern auch diese, für unächt hielte. Macht doch auch Sch. S. 26 darauf aufmerksam, dass die Aeusserungen dieses Fragments über die Weltseele mit der Philolaos sonst beigelegten Lehre vom Centralfeuer im Widerspruch stehen. — Weiter scheint es mir, dass der Kritiker, wie er zwischen den verschiedenen Fragmenten zu wenig unterscheidet, so auch zwischen den Fragmenten der philolaischen Schrift und den Berichten über diese Schrift nicht genug unterscheide. So wird S. 37 in der Angabe des Stobäus Ekl. I, 452 das stoische *ἡγεμονικὸν* und der platonische Demiurg, es werden ebenso S. 30 in dem Auszug ebd. 488 Ausdrücke, wie *εἰλικρίνεια τῶν στοιχείων*, *φιλομετάβολος γένεσις*, dem „Fragmentisten" zugerechnet, während doch der

ächtheit der | Schriften, welche dem Pythagoras beigelegt

Schriftsteller, dem Stobäus hier folgt, in diesem so gut, wie in hundert andern Fällen, ältere Lehren in die Sprache und die Begriffe der späteren Zeit gefasst haben kann; S. 38 wird das, was Athenagoras (Suppl. 6) aus einem ganz unverfänglichen philolaischen Wort folgert (die Einheit und Immaterialität Gottes), als die eigene Aussage des angeblichen Philolaos behandelt; S. 53 soll „Philolaus" b. Stob. Ekl. I, 530 von einer dreifachen Sonne reden, so deutlich auch der Berichterstatter seine Bemerkung, nach Philol. gebe es gewissermassen eine dreifache Sonne, von dem, was Philol. gesagt haben soll, unterscheidet; derselbe Berichterstatter, welcher unmittelbar nachher auch dem Empedokles zwei Sonnen beilegt. Mögen sich ferner in den Angaben der Späteren über Philolaos allerdings manche Ungenauigkeiten, Lücken und Unklarheiten finden, so wird man doch daraus nicht (wie Sch., z. B. S. 53 f. 55 f. 72) sofort auf die Unächtheit der Schriften schliessen dürfen, über deren Inhalt sie berichten wollen, denn dieselben Mängel zeigen ihre Berichte auch da oft genug, wo wir sie durch urkundlichere Zeugnisse controliren können. Nicht ganz selten scheint mir aber auch Schaarschmidt Bedenken zu erheben, die nur in einer unrichtigen Auffassung der betreffenden Stellen und Lehren ihren Grund haben. So soll die Stelle b. Stob. Ekl. I, 360 mit der Angabe des Aristoteles (De cœlo II, 2. 285 a 10), dass die Pythagoreer im Weltgebäude nur ein Rechts und Links, nicht auch ein Oben und Unten, Vorne und Hinten angenommen haben, im Widerspruch stehen (S. 32 ff.); allein diese letztere Angabe erläutert sich durch eine andere aus der Schrift über die Pythagoreer (s. u. S. 408, 1[4]) dahin, dass die Pythagoreer nur kein Oben und Unten im gewöhnlichen und eigentlichen Sinn annahmen, weil sie nämlich das Oben mit der linken, das Unten mit der rechten Seite der Welt, zugleich aber auch jenes mit dem Umkreis, dieses mit der Mitte identificirten; das letztere aber scheint gerade der Sinn der verdorbenen Stelle bei Stobäus zu sein: sie will den Gegensatz des Oben und Unten auf den des Aussen und Innen zurückführen. Wenn es ferner Sch. S. 38 ganz undenkbar findet, dass Philol. das Centralfeuer *τὸ πρᾶτον ἁρμοσθὲν τὸ ἓν* genannt haben sollte (s. S. 381, 1[4]), so mag er diess mit Aristoteles ausmachen, welcher gleichfalls mit Beziehung auf das Centralfeuer von der Bildung des *ἓν* redet; auch die Zahl Eins ist aber ihm zufolge bekanntlich aus dem Ungeraden und Geraden entstanden. Ebensowenig wird man es unpythagoreisch finden können (Sch. 65), dass bei Stob. Ekl. I, 454 ff. das *ἄπειρον* und *περαῖνον* vom *ἄρτιον* und *περισσὸν* unterschieden werden; das gleiche geschieht ja auch in der Tafel der Gegensätze Arist. Metaph. I, 5. 986 a 23. Will endlich Sch. S. 47 ff. (um anderes zu übergehen) die fünf Elemente des Philolaos desshalb nicht für altpythagoreisch halten, weil 1) nach Aristoteles die Pythagoreer gar keine körperlichen Elemente angenommen, 2) Empedokles zuerst die Lehre von den vier Elementen aufgestellt und 3) erst Aristoteles diesen den Aether als fünftes beigefügt habe, so muss ich diese Gründe alle drei in Anspruch nehmen. Dass die Pythagoreer bei der Frage nach den letzten Gründen an die Stelle der körperlichen Urstoffe die Zahlen

werden, nicht bezweifeln, | und was uns von denselben in ab-

setzten, hat Böckh und haben wir andern gewiss nicht „übersehen"; aber was hat diess mit der Annahme zu schaffen, dass einzelne von ihnen, wie eben Philolaos, die Entstehung des Körperlichen aus den Zahlen näher zu erklären versucht haben, indem sie die qualitativen Grundunterschiede der Körper auf den Gestaltsunterschied ihrer kleinsten Theile zurückführten, wie diess Plato von verwandtem Standpunkt aus auch thut? Jene Lehre besagt ja nicht, dass es gar keine Körper gebe, sondern nur, dass sie etwas abgeleitetes seien. Was ferner Empedokles betrifft, so war dieser Philosoph ohne Zweifel um einige Jahrzehende älter, als Philolaos; warum könnte er daher nicht durch seine Elementenlehre die des letzteren veranlasst haben, wie ich diess schon S. 298 f. 508 f. der 2. Auflage wahrscheinlich gefunden habe? Auch das aber lässt sich nicht annehmen, dass Aristoteles den fünften Körper, welcher für ihn allerdings seine eigenthümliche Bedeutung gewann, zuerst aufgebracht hat; vielmehr erhellt sein pythagoreischer Ursprung deutlich daraus, dass er sich auch in der alten Akademie bei allen denen findet, welche vom Platonismus auf den Pythagoreismus zurückgiengen: ausser der Epinomis nämlich auch bei Speusippus und Xenokrates, und bei Plato selbst in seinen späteren Jahren. Nach allem diesem kann ich nun Schaarschmidt's Ergebnissen nur zum kleinsten Theil beitreten. Dass die philolaischen Fragmente nicht unverfälscht auf uns gekommen sind, glaube ich allerdings, und ich habe diess schon früher (S. 269. 305 der 2. Aufl.) in Betreff des von Stob. Ekl. I. 420 f. aufbewahrten Stückes aus dem Buche π. ψυχῆς zu zeigen versucht; ebenso wird es sich mit dem verhalten, was Claudian dieser Schrift entnommen zu haben scheint. Auch gegen einiges andere habe ich dort (271, 4. 6. 247, 3 Schl.) Zweifel geäussert. Von den übrigen Fragmenten könnte das S. 416, 3[4] aus Theol. Arithm. 22 angeführte vielleicht am ehesten Bedenken erregen; indessen wird man in einer Zeit, in welcher der Begriff des νοῦς durch Anaxagoras bereits entdeckt war, eine solche Reflexion doch um so weniger unmöglich finden können, da auch Arist. Metaph. I, 5. 985 b 30 unter den Dingen, welche von den Pythagoreern auf gewisse Zahlen zurückgeführt wurden, den νοῦς und die ψυχὴ nennt; und andererseits verdient es alle Beachtung, dass die platonisch-aristotelische Lehre von mehreren Theilen der Seele, welche andere angebliche Pythagoreer kennen (s. Th. III b, 137, 5) dem philolaischen Bruchstück noch fremd ist: die Unterschiede des Lebens und der Beseelung sind hier noch unmittelbar an die körperlichen Organe geknüpft. Derselbe Grund spricht aber überhaupt für die Aechtheit der meisten Fragmente: jener Einfluss der platonischen und aristotelischen Philosophie, der in allen pseudopythagoreischen Stücken so unverkennbar hervortritt, ist hier noch nicht wahrzunehmen; wir finden wohl manches darin, was sich für uns seltsam und fremdartig annimmt (wie die S. 362[4] f. besprochene Zahlensymbolik, welche Schaarschmidt S. 43 ff. ohne Noth zum Anstoss gereicht), aber wir finden nichts von dem, was dem späteren Pythagoreismus eigen ist, wie der Gegensatz von Form und Stoff, Geist und Materie, der transcendente Gottesbegriff, die Ewigkeit der Welt, die platonisch-aristotelische

gerissenen Bruchstücken | erhalten ist, kann nach Inhalt und Form [1]) nur zur Verstärkung dieses Verdachts beitragen. Ebenso ist man über die Unächtheit der Abhandlung von der Weltseele, die dem Lokrer Timäus beigelegt wird, die sich aber beim ersten Blick als ein Auszug aus dem platonischen Timäus darstellt, seit Tennemann's gründlicher Beweisführung [2]) einig, und in Betreff des Lukaners Ocellus und seiner Schrift über das Weltganze könnte höchstens darüber gestritten werden, ob diese Schrift sich selbst für altpythagoreïsch ausgeben wolle oder nicht, denn dass sie es nicht ist, unterliegt keinem Zweifel; der neueste Herausgeber hält aber mit Recht daran fest, dass das Werkchen dem angeblichen Pythagoreer beigelegt sein wolle, dem es auch die Alten, soweit sie seiner überhaupt erwähnen, einstimmig zuweisen [3]). Von den übrigen Ueberbleibseln der pythagoreïschen Schule sind die wichtigsten | die des Archytas; aber nach allem, was in neuerer Zeit

Astronomie, die Weltseele und die entwickelte Physik des Timäus; ihr Ton und ihre Darstellung stimmt, abgesehen von Einzelheiten, welche auf Rechnung der späteren Berichterstatter zu setzen sind, mit dem Bild überein, welches wir uns von der Darstellung eines Pythagoreers zur Zeit des Sokrates machen müssen, und in ihrem Inhalt findet sich solches, was sich einem späteren Verfasser kaum zutrauen lässt, wie namentlich die von Böckh Philol. 70 besprochene Eintheilung der Saiten, statt deren z. B. Nikom. Harm. I, S. 9 Meib. schon dem Pythagoras die des Oktachords zuschreibt. — Schaarschmidt's Urtheil über die philolaischen Fragmente ist Ueberweg Grundr. I, § 16, Thilo Gesch. d. Phil. I, 57 und Rothenbücher d. Syst. der Pyth. nach den Angaben d. Arist. (Berl. 1867) beigetreten, und der letztere sucht dasselbe durch eine Kritik des Bruchstücks b. Stob. Ekl. I, 454 noch weiter zu begründen; ich kann jedoch hier auf diese Kritik um so weniger näher eingehen, da sich zur Beleuchtung ihrer Haupteinwürfe später noch Gelgenheit finden wird.

1) Die Bruchstücke sind meist dorisch, Pythagoras aber sprach ohne Zweifel den jonischen Dialekt seiner Vaterstadt, in der er bis in sein Mannesalter gelebt hatte.

2) System d. plat. Philos. I, 93 ff.; weitere Nachweisungen bei Hermann Plat. Phil. I, 701 f. Anton De orig. lib. π. ψ. κ. (Naumb. 1891 659 S.).

3) Mullach Aristot. de Melisso u. s. w. et Ocelli Luc. De univ. nat. (1845) S. XX ff. Fr. Philos. I, 383; vgl. Th. III b, 100. 115, 2. 125. 132, 1. 138.

hierüber verhandelt worden ist[1]), kann ich nur urtheilen, dass unter den vielen längeren und kürzeren Bruchstücken, die ihm beigelegt werden, weit die meisten überwiegende Gründe gegen sich haben; den übrigen aber lässt sich für die Kenntniss der pythagoreïschen Philosophie im ganzen nur wenig entnehmen, da dieselben meist mathematischen oder sonstigen speciellen Untersuchungen angehören[2]). Und dieses Urtheil lässt sich dadurch nicht umstossen, dass Archytas, um das offenbar platonische in seinen angeblichen Büchern zu erklären, mit Petersen[3]) zum Vorgänger, oder mit Beckmann[4]) zum Schüler der platonischen Ideenlehre gemacht wird; denn von diesem Platonismus des Archytas weiss kein einziger alter Zeuge, sondern wo des Verhältnisses zwischen Plato und Archytas erwähnt wird, da beschränkt sich diess auf eine persönliche Verbindung, oder auf einen wissenschaftlichen Verkehr, aus dem für die Gleichheit der philosophischen Ansichten nichts folgen würde[5]); wo dagegen | die philosophische Rich-

1) Ritter Gesch. d. pyth. Phil. 67 ff. Gesch. d. Phil. I, 377. Hartenstein De Archytæ Tarentini fragm. (Lpzg. 1833), welche beide, namentlich Ritter, die meisten und philosophisch wichtigsten Bruchstücke verwerfen, während Eggers De Archytæ Tar. Vita Opp. et phil. Par. 1833. Petersen Zeitschr. für Alterthumsw. 1836, 873 ff. Beckmann De Pythag. reliquiis und Chaignet a. a. O. I, 191 ff. 255 ff. die Mehrzahl derselben in Schutz nehmen, Gruppe über d. Fragm. d. Arch. alle ohne Ausnahme verwirft, und Mullach Fr. phil. Gr. II, XVI f. es ebenfalls wahrscheinlich findet, dass uns fast nichts von ihm erhalten sei. Die weitere Litteratur bei Beckmann S. 1.

2) Dahin gehört, was Aristoteles Metaph. VIII, 2, g. E. und Eudemus bei Simpl. Phys. 431, 28. 467, 15 mittheilt, und was sich bei Ptolemäus Harm. I, 13 und Porphyr in Ptol. Harm. S. 236 f. 257 m. 267 u. 269 o. 277 m. 280 m. 310 m. 313. 315 findet. Vgl. Th. III b, 103 ff.

3) A. a. O. 884. 890.

4) A. a. O. 16 ff. Aehnlich Chaignet I, 208.

5) Diess gilt strenggenommen auch von den zwei Zeugnissen, auf die Beckmann S. 17 f. grossen Werth legt, des Eratosthenes (b. Eutoc. in Archimed. De sphæra et cyl. II, 2. S. 144 Ox., angef. von Gruppe S. 120), dass unter den Mathematikern der Akademie (τοὺς παρὰ τῷ Πλάτωνι ἐν Ἀκαδημίᾳ γεωμέτρας) Archytas und Eudoxus das delische Problem gelöst haben, und des falschen Demosthenes Amator. S. 1415, dass Archytas, früher von seinen Landsleuten geringgeachtet, erst in Folge seiner Verbindung mit Plato zu Ehren gekommen sei; indessen wird die erste von diesen Angaben von Eratosthenes selbst ausdrücklich als blosse Sage bezeichnet, die

tung des Archytas angegeben werden soll, da wird er immer als Pythagoreer bezeichnet, und diess geschieht nicht erst von späteren Schriftstellern seit Cicero's Zeit[1]), sondern auch schon von Aristoxenus[2]), dessen Bekanntschaft mit den jüngeren Pythagoreern ausser Frage steht[3]); ja Archytas selbst rechnet sich in einem Bruchstück, dessen Aechtheit sich schwerlich anfechten lässt, deutlich zu den Pythagoreern[4]). Dass daneben auch in selbständiger Weise von der Schule des Archytas gesprochen wird[5]), steht dem natürlich nicht im Wege. | War aber Archytas Pythagoreer, so kann er nicht zugleich ein Anhänger der Ideenlehre gewesen sein; denn dass die Pythagoreer diese Lehre gekannt haben, ist nicht blos unerweislich[6]), sondern es wird auch durch die bestimmtesten aristote-

Aussage der pseudodemosthenischen Rede aber ist ohne Zweifel gerade ebenso geschichtlich, wie die Behauptung derselben Schrift, dass Perikles durch den Unterricht des Anaxagoras zu dem grossen Staatsmann, der er war, geworden sei.

1) Von denen Beckmann S. 16 die folgenden anführt: Cic. De orat. III, 34, 139 (der statt Plato's den Philolaos zum Lehrer des Archytas macht; statt *Philolaum Archytas* ist nämlich mit Orelli *Philolaus Archytam* zu lesen). Ders. Fin. V, 29, 87. Rep. I, 10. Valer. Max. IV, 1, ext. VII, 7, 3 ext. Apul. Dogm. Plat. I, 3. S. 178 Hild. Diog. VIII, 79. Hieron. epist. 53 T. I, 268 Mart. Olympiodor v. Plat. S. 3 Westerm. Dazu füge man, ausser Jamblich, Ptolemäus Harm. I, c. 13 f.

2) Diog. VIII, 82: *γεγόνασι δ' Ἀρχῦται τέτταρες . . τὸν δὲ Πυθαγορικὸν Ἀριστόξενός φησι μηδέποτε στρατηγοῦντα ἡττηθῆναι.* Beckmann's Zweifel an der Gültigkeit dieses Zeugnisses ist ungegründet. M. s. auch Diog. 79. Eher möchte man sich bei Jambl. v. P. 251 (*οἱ δὲ λοιποὶ τῶν Πυθαγορείων ἀπέστησαν τῆς Ἰταλίας πλὴν Ἀρχύτου τοῦ Ταραντίνου*) die Conjectur *Ἀρχίππου* gefallen lassen, denn zur Zeit des Archytas brauchten sich die Pythagoreer nicht mehr aus Italien zu flüchten; wahrscheinlich ist aber anders zu helfen: vgl. S. 305[4].

3) Vgl. Th. II b, 881 ff. und unten S. 310, 5[4]. Stob. Floril. 101, 4 nennt ihn selbst einen Pythagoreer, genauer Suid. *Ἀριστόξ.* einen Schüler des Pythagoreers Xenophilus.

4) Nach Porph. in Ptolem. Harm. S. 236 u. hatte nämlich seine Schrift *περὶ μαθηματικῆς* zu Anfang die Worte: *καλῶς μοι δοκοῦντι* [sc. *οἱ Πυθαγόρειοι*] *τὸ περὶ τὰ μαθήματα διαγνῶναι· καὶ οὐθὲν ἄτοπον, ὀρθῶς αὐτοὺς περὶ ἕκαστον θεωρεῖν· περὶ γὰρ τᾶς τῶν ὅλων φύσιος ὀρθῶς διαγνόντες ἔμελλον καὶ περὶ τῶν κατὰ μέρος οἷα ἐντὶ ὄψεσθαι.*

5) S. Beckmann S. 23.

6) Dass Plato Soph. 246 ff. nicht auf Pythagoreer geht, ist II a, 252 f.

lischen Zeugnisse[1]) widerlegt. Wenn uns daher in den philosophischen Bruchstücken des angeblichen Archytas bald platonische, bald peripatetische Lehren und Ausdrücke begegnen, so sind nicht blos diese, sondern auch jene ein sicheres Zeichen des späteren Ursprungs, und so müssen wir denn freilich den weitaus grössten Theil dieser Bruchstücke verurtheilen. Als Urkunden der pythagoreïschen Lehre wären sie übrigens auch dann nicht zu brauchen, wenn ihre neuere Vertheidigung Aussicht auf Erfolg hätte; denn wenn sie nur dadurch zu retten sind, dass ihr Verfasser zum Platoniker gemacht wird, so lässt sich aus ihnen selbst in keinem gegebenen Fall abnehmen, wie weit sie die pythagoreïsche Ansicht wiedergeben.

In einem Zeitgenossen des Archytas, dem Tarentiner Lysis, hat neuerdings Mullach[2]) den Verfasser des sogenannten goldenen Gedichts vermuthet; aber die verdorbene Stelle bei Diogenes VIII, 6[4]) gibt hiezu kein Recht, und das kleine Werk selbst ist so farblos und unzusammenhängend, dass es eher wie eine spätere Zusammenstellung von Lebensvorschriften aussieht, die vielleicht zum Theil schon länger in gebundener Form im Umlauf waren[4]). |

gezeigt; ebensowenig gilt die Polemik des Aristoteles gegen eine mit der Ideenlehre verbundene Zahlenlehre Pythagoreern, sondern Akademikern.

1) Metaph. I, 6. 987 b 7. 27 ff. vgl. c. 9 Anf. XIII, 6. 1080 b 16. c. 8. 1083 b 8. XIV, 3. 1090 a 20. Phys. III, 4. 203 a 3.

2) Fragm. Philos. I, 413.

3) *γέγραπται δὲ τῷ Πυθαγόρᾳ συγγράμματα τρία, παιδευτικὸν, πολιτικὸν, φυσικόν· τὸ δὲ φερόμενον ὡς Πυθαγόρου Λύσιδός ἐστι τοῦ Ταραντίνου.*

4) Das obige Urtheil, welches ich schon in der 2. Aufl. (1856) ausgesprochen habe, wird durch die gelehrten und sorgfältigen Untersuchungen von Nauck (in s. Ausgabe von Jamblich De vita Pyth. 1884. S. 199—242, wo auch die hergehörige weitere Litteratur angeführt ist, und früher Mélanges Gréco-Romains III, 546—588) in vollem Masse bestätigt. Mag N. auch da und dort mit dem Vorwurf der Ungereimtheit gegen das Gedicht allzu rasch vorgehen, so liefert doch seine Zergliederung desselben (Jambl. 209 ff.) den ausreichenden Beweis dafür, dass das, was ich über seine Farblosigkeit und Zusammenhangslosigkeit sage, nicht blos zu den „Geschmacksurtheilen" gehört, „die nichts beweisen" (Ziegler Gesch. d. Ethik I, 256, 51). Dass sich ferner der Verfasser mit fremden Federn geschmückt hat, erhellt schon aus der Aneignung empodokleischer Worte (V. 355 St. 400 M.) V. 71, und des bekannten (von Jambl. Th. Arithm. S. 20 schon Empedokles beigelegten, pythagoreischen Schwurs V. 47 f.; bei dem letzteren (worüber N.

Von den übrigen Fragmenten sind die, welche bekannte altpythagoreïsche Namen, wie den der Theano, des Brontinus, Klinias und Ekphantus tragen, mit ganz wenigen und unerheblichen Ausnahmen sicher unächt; die meisten jedoch werden Männern beigelegt, von denen wir entweder überhaupt nichts wissen, oder doch nicht wissen, wann sie gelebt haben. Da aber diese Bruchstücke den übrigen nach Inhalt und Darstellung ganz ähnlich sind, so lässt sich nicht bezweifeln, dass

a. a. O. 216) verräth sich die Entlehnung in unserem Gedicht sehr deutlich schon durch den dorischen Dialekt, der gegen das übrige seltsam absticht; ferner dadurch, dass die überlieferte Formel nur unvollständig benützt wird, und dass es hier nicht heisst: ναὶ μὰ τὸν ἁμετέρᾳ γενεᾷ παραδόντα τετρακτύν, sondern ἁμ. ψυχᾷ. Bei jener Lesart kann nämlich der παραδοὺς nur Pythagoras sein, wie diess die ursprüngliche Meinung der Verse gewesen zu sein scheint, und als solche von Sext. Math. IV, 2. VII, 94. Porph. v. P. 20. Jambl. v. P. 150 bezeugt wird, während die andere erlaubte, unter dem παραδοὺς die Gottheit zu verstehen, und somit dem Verfasser wenn sich dieser für Pythagoras ausgab, den Widersinn ersparte (den ihm Nauck zutraut), diesen bei sich selbst schwören zu lassen. Der Anfang des Gedichts scheint seinen Inhalt den Pythagoreersprüchen des Aristoxenus entnommen zu haben, aus denen ganz ähnliches angeführt wird (s. u. 429, 1[4]); dass er eben dort das πῆ παρέβην u. s. f. (V. 40 ff.) gefunden hat, wird durch die Vergleichung von Diog. VIII, 22 f. mit Porph. v. P. 38. 40. Stob. Floril. 79, 45 wahrscheinlich. Wenn daher Chrysippus (b. Gell. N. A. VII, 2, 12) unsern V. 54 als ein pythagoreisches Wort anführt, so folgt daraus nicht, dass ihm unser Gedicht bekannt war. Wie unklassich und wie wenig alterthümlich auch die Sprache des letzeren ist, zeigt Nauck S. 208 f.; an dem ἀπολείψας V. 70 nimmt auch Ziegler a. a. O. Anstoss; aber es desshalb in ἀπαμείψας zu verwandeln, ist nicht zulässig. Doch ist es mir nicht wahrscheinlich, dass die χρυσᾶ ἔπη erst in der Zeit entstanden sind, in der sie (von Jamblich) zuerst unter diesem Namen angeführt werden, wie Nauck glaubt: theils weil sich gar keine Spur neuplatonischer Denkweise und Terminologie darin findet, theils weil mir einiges, was schon vor diesem Zeitpunkt als pythagoreisch angeführt wird, doch aus unserem Gedicht herzustammen scheint; so von dem, was Nauck S. 213 ff. verzeichnet, V. 17 f. bei Plut. consol. ad Apoll. 29, S 116; V. 40 ff. b. Epiktet Diss. III, 10, 2 f. IV, 6, 32 f. (denn an der letzteren Stelle werden diese Verse Pythagoras selbst beigelegt, sie scheinen also einer Schrift, die seinen Namen trug, entnommen zu sein); V. 44 b. Clemens Pädag. 131 B (154), wo gleichfalls Pyth. selbst, und zwar im Präsens (παραγγέλλει Πυθ.) angeführt wird. Ich möchte daher unser Gedicht lieber dem ersten vorchristlichen Jahrhundert zuweisen, in dem so viele pseudopythagoreische Schriften verfertigt wurden, unter denen gerade die moralischen sich in ebenso farblosen Gemeinplätzen zu ergehen pflegen, wie jenes; vgl. Bd. III b, 140.

auch sie altpythagoreïsch sein wollen, dass sie daher, falls sie diess nicht sind, nur absichtliche Unterschiebungen, nicht ächte Erzeugnisse eines späteren, der platonischen oder peripatetischen Philosophie näher stehenden Pythagoreismus sein können. Und diess um so mehr, da dieser spätere Pythagoreismus, welcher aber doch älter sein soll, als der Neupythagoreismus, überhaupt erst aus jenen Fragmenten erschlossen ist, wogegen alle geschichtlichen Nachrichten darin übereinstimmen, dass die letzten Zweige der altpythagoreïschen Schule nicht über die Zeit des Aristoteles herabreichen. Von altpythagoreïschem ist aber freilich in diesen vielen Stellen nur äusserst wenig zu finden. Im übrigen wird von denselben, wie von den übrigen pythagoreischen Ueberresten, alles, was in philosophischer Beziehung unsere Beachtung verdient, an seinem Orte berührt werden.

2. Pythagoras und die Pythagoreer.

Was sich über den Stifter der pythagoreïschen Schule aus dem Gewirre unsicherer Sagen und späterer Vermuthungen mit geschichtlicher Wahrscheinlichkeit ermitteln lässt, dessen ist es, wenn wir die Masse der Ueberlieferungen in Betracht ziehen, nur wenig. Wir wissen, dass sein Vater Mnesarchus hiess [1]), | dass Samos seine Heimath und ohne Zweifel auch sein Geburtsort war [2]); aber die Zeit seiner Geburt, seines Todes

1) So schon HERAKLIT b. DIOG. VIII, 6; HERODOT IV, 95 und weit die meisten. Wenn ihn nach DIOG. VIII, 1 einige Marmakus nannten, beruht diess vielleicht auf einem blossen Schreibfehler, JUSTIN's (XX, 4) Demaratus wohl gleichfalls auf irgend einer Verwechslung.

2) Samier nennen ihn HERMIPPUS b. DIOG. VIII, 1, HIPPOBOTUS b. CLEM. Strom. I, 300 D und die Späteren fast einstimmig; JAMBL. V. P. 4 erwähnt der Behauptung, dass seine beiden Eltern von Ancäus, dem Gründer von Samos, abstammten; APOLLONIUS jedoch b. PORPH. V. P. 2 sagt diess nur von seiner Mutter. Mit dieser samischen Herkunft lassen sich die Angaben, dass er ein Tyrrhener (ARISTOXENUS, ARISTARCH, THEOPOMP b. CLEMENS und DIOG. a. d. a. O. — aus der Stelle des Clemens ist die gleichlautende THEODORET's gr. aff. cur. I, 24. S. 7, nebst EUS. pr. ev. X, 4, 13 geflossen — DIODOR Fragm. S. 554 Wess. u. a.), oder Phliasier (Ungenannter b. PORPH. von Pyth. 5) gewesen sei, vereinigen, wenn man ihn mit O. MÜLLER Gesch. d. hell. St. u. St. II b, 393. KRISCHE De societ. a Pyth. conditæ scopo politico S. 3 u. a. aus einem von Phlius her nach Samos eingewanderten tyrrhenisch-pelasgischen Geschlecht stammen lässt. Wirklich erzählt auch

und seiner Auswanderung nach Italien vermögen wir nur annähernd zu bestimmen[1]); die Angaben der Alten über seine |

Pausanias II, 13, 1 f. als phliasische Sage, Hippasus, der Urgrossvater des Pyth., sei von Phlius nach Samos gegangen; und dasselbe bestätigt Diog. L. VIII, 1; auch in der märchenhaften Erzählung des Ant. Diogenes b. Porph. V. P. 10, und in der beglaubigteren Angabe ebd. 2 erscheint Mnesarchus als ein aus seiner Heimath ausgewanderter Tyrrhener. Dagegen ist die Behauptung bei Plut. qu. conv. VIII, 7, 2, er sei in Etrurien geboren, ein handgreifliches Missverständniss, ebenso die Meinung (b. Porph. 5), dass er aus Metapont stamme, und wenn Neanthes (Kleanthes) b. Porph. V. P. 1 den Mnesarchus zu einem Tyrier macht, der wegen seiner Verdienste um Samos das dortige Bürgerrecht erhalten habe (Clemens und Theod. a. d. a. O. sagen dafür ungenau: er erkläre den Pyth. selbst für einen Tyrier oder Syrer), so hat diese Angabe um so weniger Gewicht, da sie sich theils aus einer Verwechslung von *Τύριος* und *Τυῤῥηνὸς*, theils aus dem Bestreben erklärt, die vermeintlich orientalische Weisheit des Philosophen schon durch seine Abstammung zu motiviren. Wohl mit Beziehung auf diese Angabe lässt ihn Jamblich V. P. 7 seinen Eltern auf einer Reise in Sidon geboren werden. — Auf einen Zusammenhang mit Phlius weist auch die bekannte Erzählung des pontischen Heraklides und des Sosikrates (b. Cic. Tusc. V, 3, 8. Diog. I, 12. VIII, 8 vgl. Nikom. Arithm. Anf.) von der Unterredung des Pyth. mit dem Tyrannen Leon von Phlius, worin er sich für einen *φιλόσοφος* erklärt.

1) Die Berechnungen von Dodwell und Bentley, von denen jener seine Geburt Ol. 52, 3, dieser Ol. 43, 4 setzt, haben Krische a. a. O. S. 1 und Brandis I, 422 genügend widerlegt. Die gewöhnliche Annahme ist jetzt, dass Pyth. um Ol. 49 geboren, um Ol. 59 oder 60 nach Italien gekommen und um Ol. 69 gestorben sei, und diess ist wohl auch annähernd richtig, aber genaueres lässt sich nicht feststellen, und auch den Angaben der Alten liegen gewiss nur unsichere Schätzungen, keine bestimmten chronologischen Ueberlieferungen zu Grunde. Nach Cic. Rep. II, 15, vgl. Tusc. I, 16, 38. IV, 1, 2. Gell. XVII, 21. Jambl. V. P. 35 kam Pyth. Ol. 62, im vierten Jahr des Tarquinius Superbus (532 v. Chr., nach Cicero's Berechnung jedoch Ol. 62, 4, also erst 528/9 v. Chr.) nach Italien, während ihn Liv. I, 18 schon unter Servius Tullius dort lehren lässt. Andere nennen, ohne Zweifel nach Apollodor, Ol. 62 als die Zeit seiner Blüthe (so Clem. Strom. I, 302 B. 332 A. Tatian. c. Græc. c. 41. Cyrill. in Jul. I, 13 A. Eus. Chron. Arm. T. II, 201 Auch. s. Krische S. 11), Diodor a. a. O. sogar Ol. 61, 4, Diog. VIII, 45 Ol. 60. Beide Angaben gründen sich wohl auf die Aussage des Aristoxenus, der nach Porph. 9 den Philosophen in seinem 40. Jahr nach Italien auswandern liess, um sich der Gewaltherrschaft des Polykrates zu entziehen; je nachdem der Anfang der letzteren angesetzt wurde, erhielt man diese oder jene Bestimmung. (Vgl. Rohde die Quellen d. Jamblichus in s. Biogr. d. Pyth. Rhein. Mus. XXVI, 568 f. Diels üb. Apollodor's Chronika, ebd. XXXI, 25 f.) Setzt man nun das 40ste Lebensjahr des Philosophen

Ol. 62, 1, so erhält man für seine Geburt Ol. 52, 1 572 v. Chr.; ebendahin führt die Angabe EUSEB's im Chronikon, dass er Ol. 40, 4 (497 v. Chr.) gestorben sei, wenn man ihn ein Alter von 75 Jahren erreichen lässt (Ungenannte bei SYNCELL. Chron. 247 c). Indessen lauten die Ueberlieferungen über seine Lebensdauer ungemein verschieden. HERAKLIDES LEMBUS (b. DIOG. VIII, 44) gibt sie auf 80 Jahre an (die aber allerdings aus dem Ausspruch, den DIOG. VIII, 10 berichtet, geflossen sein können), die meisten, nach DIOG. 44, auf 90, TZETZ. Chil. XI, 93 und SYNC. a. a. O. auf 99, ähnlich JAMBL. 265 auf fast 100, der Biograph bei PHOT. Cod. 249, S. 438 b BEKK. auf 104, eine pseudo-pythagoreische Schrift bei GALEN. rem. parab. T. XIV, 567 K. auf 117 oder mehr. Soll ferner Pyth. (nach JAMBL. 265) seiner Schule 39 Jahre vorgestanden haben, so erhielte man, die Ankunft in Italien 532 gesetzt, 493 v. Chr. als sein Todesjahr (so jetzt UNGER Sitzungsber. d. bayer. Akad. phil. Kl. 1883, 2, 141 ff.), und wenn er (JAMBL. 19) 56jährig nach Italien kam, 588 als sein Geburtsjahr; wird andererseits (JAMBL. 255) der Angriff auf seine Schüler, den er nicht lange überlebt haben soll (s. u. 303, 1[4]), mit der Zerstörung von Sybaris (510 v. Chr.) in unmittelbare Verbindung gebracht, so müsste sein Tod noch in's 6. Jahrhundert fallen. Wenn endlich ANTILOCHUS b. CLEM. Strom. I, 309 B die ἡλικία (nicht die Geburt, wie BRANDIS I, 424 sagt) des Pyth. 312 Jahre früher setzt, als den Tod Epikurs, der nach DIOG. X, 15 Ol. 127, 2 erfolgte, so kämen wir schon hiemit auf Ol. 49, 2, und die Geburt des Philosophen müsste bis an den Anfang des 6. Jahrhunderts hinaufgerückt werden; noch weiter führte freilich PLINIUS, der Hist. nat. II, 8, 37 nach der beglaubigtsten Lesart eine astronomische Entdeckung des Samier's in's Jahr der Stadt 142, Ol. 42, verlegt; wogegen sein Epitomator SOLINUS c. 17 den Philosophen erst unter dem Consulat des Brutus, also 244/5 a. u. c., oder 510 v. Chr., nach Italien kommen lässt. Mit der letzteren Behauptung combinirt RÖTH S. 287 f. die Angaben JAMBLICH's (V. P. 11. 19), dass Pyth. 18jährig Samos verlassen, den Unterricht des Pherecydes, Thales und Anaximander genossen, sich 22 Jahre in Aegypten und nach dessen Eroberung durch Kambyses (525 v. Chr.) 12 weitere in Babylon aufgehalten habe, und 56jährig nach Samos zurückgekehrt sei; und er setzt demgemäss die Geburt des Pyth. 569, seine Rückkehr nach Samos 513, seine Ankunft in Italien 510, seinen Tod 470 v. Chr. Allein jenen Angaben fehlt es für's erste an aller und jeder Beglaubigung; denn mag sie auch Jamblich von Apollonius aus Tyana entlehnt haben, so wissen wir doch nicht im geringsten, wo dieser sie her hat: nicht einmal die angeblichen krotoniatischen Denkwürdigkeiten, auf welche sich Apollonius b. JAMBL. 262 für seine Erzählung über die Vertreibung der Pythagoreer aus Kroton beruft, werden hier genannt; diese Erzählung selbst aber ist mit Röth's Berechnung gar nicht zu vereinigen, da sie den Aufenthalt des Pythagoras in Kroton der Zerstörung von Sybaris vorangehen lässt (JAMBL. 255). Nun ist freilich richtig, dass der Tod des Pythagoras mindestens bis gegen 470 v. Chr. herabgerückt werden müsste, wenn jener Angriff auf die krotoniatischen Pythagoreer, welchem nur Lysis und Archippus entronnen sein sollen, noch zu Lebzeiten des Pythagoras stattgefunden hätte, wie diess

Lehrer[1]) scheinen eines sicheren geschichtlichen Grundes fast durchaus zu entbehren, und sogar seine Verbindung mit Pherecydes, die allerdings eine alte und achtungswerthe Ueber-

Dicäarchus und andere annahmen (s. u.); ja wir müssten in diesem Falle sogar noch 18—20 Jahre weiter herabgehen, da die Geburt des Lysis, wie wir finden werden, kaum vor 470 gesetzt werden kann. Daraus folgt aber nur, dass jene Angabe zu verwerfen ist, dass Dicäarchus in diesem Falle das Lob der Zuverlässigkeit, welches ihm Porph. V. P. 56 ertheilt, nicht verdient, und dass nur die vollkommene Unkritik dieses Urtheil eines Porphyr als eine für die Glaubwürdigkeit der dicäarchischen Erzählung entscheidende Thatsache behandeln kann. Dass Pyth. das Jahr 470 v. Chr. nicht erlebt hat, wird schon durch die Art wahrscheinlich gemacht, wie Xenophanes und Heraklit, beide vor diesem Zeitpunkt, von ihm sprechen (s. u. 309, 3. 418, 1[4]); ihre Aeusserungen machen wenigstens nicht den Eindruck, als ob sie sich auf einen Lebenden bezögen. Das gleiche geht ferner daraus hervor, dass die Ankunft des Pyth. in Italien von keinem unserer Zeugen, ausser Solinus, später als Ol. 62 gesetzt wird; denn auch Jamblich (beziehungsweise Apollonius) hat mit dor obenangeführten Behauptung (V. Pythag. 19), er sei erst 12 Jahre nach der Eroberung Aegyptens durch Kambyses (also erst 513 v. Chr.) dorthin gekommen, gewiss nicht diese Absicht (gerade Apollonius lässt ihn ja bei Jambl. 255 die Zerstörung von Sybaris nur um weniges überleben), sondern er ist nur in chronologischen Dingen (wie auch die abenteuerliche Berechnung Theol. Arithm. S. 41 zeigt) zu unbekümmert oder zu unwissend, um den Widerspruch zu bemerken, in den er sich dadurch mit seiner eigenen Darstellung verwickelt. Solinus' Zeugniss ist aber auch dann von geringem Gewicht, wenn es (wie Unger a. a. O. 155 wahrscheinlich macht) auf Vorgängern aus dem Anfang unserer Zeitrechnung beruht; haben diese doch unverkennbar ihrer Rechnung ganz fabelhafte Daten zu Grunde gelegt. Das liegt freilich am Tage, dass keinem von unseren Berichterstattern zuverlässige und genaue chronologische Bestimmungen über das Leben des Pyth. zu Gebote standen, und vielleicht alle ihre Angaben nur aus wenigen Notizen — über seine Auswanderung zur Zeit des Polykrates, vielleicht auch über den Pythagoreismus Milo's, des Siegers am Traeis — herausgesponnen wurden; und so werden wir es denn dahingestellt sein lassen müssen, ob und wie lange der Philosoph das Ende des 6. Jahrhunderts überlebt hat.

1) Diog. VIII, 2 nennt Pherecydes und Hermodamas, einen Nachkommen des Homeriden Kreophylus in Samos, der nach Jambl. 11 auch selbst Kreophylus genannt worden sein soll; Neanthes b. Porph. 2. 11. 15 fügt diesen Anaximander bei, Jambl. 9. 11. 184. 252 auch noch Thales; statt des letzteren steht bei Apulej. Floril. II, 15. S. 61 Hild. Epimenides, den er auch nach Diog. VIII, 3 gekannt hätte; der Scholiast Plato's S. 420 Bk. lässt ihn zuerst Pherecydes hören, dann Hermodamas, hierauf den Hyperboreer Abaris (über diesen tiefer unten), so dass man deutlich sieht, wie immer mehr bekannte Namen hereingezogen werden. Abaris und Epimenides werden aber auch wieder Schüler des Pyth. genannt (Jambl. 135).

lieferung für sich hat[1]), ist nicht über allen Zweifel erhaben[2]). Von den weiten Bildungsreisen ferner, welche ihn in das Wissen und die Gottesdienste der Phönicier[3]), der Chaldäer[4]),

1) Ausser den eben angeführten Diog. I, 118 f. VIII, 40 nach Aristoxenus, Andron und Satyrus; die Grabschrift, deren Duris b. Diog. I, 120 erwähnt; Cic. Tusc. I, 16, 38. De Div. I, 50, 112. Diodor Fragm. S. 554. Ps.-Alex. in Metaph. 1091 b 4 (800, 24 Bon. 821, 24 Hayd.) u. a.

2) Denn theils ist es sehr erklärlich, wenn dem Wundermann Pythagoras ein älterer Zeitgenosse von ähnlichem Charakter, der sich gleichfalls durch das Dogma von der Seelenwanderung ausgezeichnet haben soll, zum Lehrer gegeben wurde, theils sind auch die näheren Angaben nichts weniger als übereinstimmend. Nach Diog. VIII, 2 wäre Pyth. zu Pherecydes nach Lesbos gebracht, und erst nach seinem Tode dem Hermodamas in Samos übergeben worden, Jambl. 9. 11 lässt ihn erst in Samos, dann in Syros von Pher. unterrichtet werden, Porph. 15. 56 sagt nach Dicäarch u. a., er habe seinen erkrankten Lehrer vor seiner Abreise nach Italien in Delos gepflegt und bestattet, dagegen lassen ihn Diodor a. a. O. Diog. VIII, 40. Jambl. 184. 252, nach Satyrus und Heraklides, kurz vor seinem eigenen Ende zu diesem Behufe von Italien aus nach Delos reisen.

3) Nach Kleanthes (Neanthes) b. Porph. V. P. 1 wäre Pyth. noch als Knabe von seinem Vater nach Tyrus gebracht, und dort von „den Chaldäern" unterrichtet worden. Jambl. V. P. 14 lässt ihn auf seiner grossen Bildungsreise von Samos aus zuerst nach Sidon gehen, hier mit Propheten, den Nachkommen des alten Mochus (s. o. 40, 1 und unten S. 765[4]) und andern Hierophanten zusammentreffen, Tyrus, Byblus, den Karmel u. s. w. besuchen und in alle Mysterien des Landes eingeweiht werden. Genügsamer ist Porphyr V. P. 6, welcher nur bemerkt, er solle sein arithmetisches Wissen von den Phöniciern erlernt haben.

4) Den Unterricht der Chaldäer hätte Pyth. nur nach Neanthes (s. o.) schon als Knabe genossen; die übrigen Zeugen lassen ihn sämmtlich erst von Aegypten aus nach Babylon kommen, entweder aus eigenem Antrieb, oder als Gefangenen des Kambyses. Am einfachsten tritt diese Angabe bei Strabo XIV, 1, 16. S. 638 auf, welcher nur sagt: *Πυθαγόραν ἱστοροῦσιν . . . ἀπελθεῖν εἰς Αἴγυπτον καὶ Βαβυλῶνα φιλομαθείας χάριν*. Auch Clemens Strom. 302 C beschränkt sich auf die Bemerkung: *Χαλδαίων τε καὶ Μάγων τοῖς ἀρίστοις συνεγένετο*; ähnlich Eus. pr. ev. X, 4, 9 f.; Antipho b. Diog. VIII, 3, Schol. Plat. S. 420 Bk., Porph. 6 lassen ihn von den Chaldäern die Himmelskunde erlernen, Justin XX, 4 *ad perdiscendos siderum motus originemque mundi spectandam* nach Babylon und Aegypten reisen, Apul. Floril. II, 15 sagt, er sei von den Chaldäern in Sternkunde, Sterndeutung und Heilkunde unterrichtet worden. Nach Diogenes im Wunderbuch (b. Porph. 11) lernte er bei den Chaldäern und Ebräern (oder nur bei den letztern?) die Traumdeutung; Jambl. V. P. 19. Theol. Arithm. S. 41 erzählt, bei der Eroberung Aegyptens durch Kambyses sei er als Gefangener nach Babylon gebracht worden, und habe sich

der persischen Magier[1]), | der Inder[2]), der Araber[3]), der Ju-

während eines zwölfjährigen Aufenthalts in dieser Stadt im Verkehr mit den Magiern nicht allein in der Mathematik und Musik auf's höchste vervollkommnet, sondern namentlich auch ihre gottesdienstlichen Vorschriften und Uebungen sich vollständig angeeignet; dass er jedoch hiebei einer älteren Quelle folgt, zeigt die Angabe des Apul. Floril. II, 15: manche behaupten, dass Pyth. von Kambyses, bei dessen ägyptischem Feldzug, gefangen genommen, und erst nach längerer Zeit von dem Krotoniaten Gillus befreit worden sei, und dass er in Folge dessen den Unterricht der persischen Magier, namentlich Zoroasters, genossen habe, und die (von Unger a. a. O. 155 benützte) Erwähnung seiner Gefangennahme durch Kambyses in einer Inschrift aus Tiberius' Zeit C. I. Gr. Henz. 6855.

1) Mit den Magiern und insbesondere mit Zoroaster wird Pyth. verhältnissmässig frühe in Verbindung gebracht, wenn richtig ist, was Hippol. Refut. I, 2. S. 12 D., vgl. VI, 23 angibt: *Διόδωρος δὲ ὁ Ἐρετριεὺς* (ein sonst unbekannter Schriftsteller) *καὶ Ἀριστόξενος ὁ μουσικός φασι πρὸς Ζαράταν τὸν Χαλδαῖον ἐληλυθέναι Πυθαγόραν*; dieser habe ihm seine Lehre mitgetheilt, über welche Hippol. des weiteren, aber freilich in sehr unzuverlässiger Weise berichtet. Doch reicht die Aussage des Hippolytus kaum aus, um festzustellen, dass schon Aristoxenus von einer persönlichen Bekanntschaft des Pyth. mit Zoroaster erzählt, und nicht etwa nur die Verwandtschaft der beiderseitigen Lehren bemerkt, und die Vermuthung ausgesprochen hatte, Pythagoras habe die zoroastrische Lehre gekannt; denn wir wissen durchaus nicht, ob Hippolytus die Schrift des Aristoxenus aus eigener Anschauung und nicht blos aus Diodor kannte; was er ohnediess über die zoroastrischen Lehren sagt, welche Pyth. sich angeeignet habe, das kann schon desshalb, so wie er es gibt, nicht aus Aristoxenus stammen, weil es (Z. 71, Diels Doxogr. 557, 20; dass auch diess noch zu dem Auszug aus Diodor gehört, zeigt die Nennung des Zaratas) die Wahrheit der Sage von dem pythagorischen Bohnenverbot voraussetzt, von der wir finden werden, dass ihr Aristoxenus ausdrücklich widersprochen hatte. Auch das Zeugniss des Aristoxenus würde übrigens natürlich nicht mehr beweisen, als dass man schon zu seiner Zeit zwischen der pythagoreischen und der damals in Griechenland wohlbekannten (vgl. Diog. Laërt. I, 8 f. Damasc. princ. 125. I, 322 R.) zoroastrischen Lehre Aehnlichkeiten entdeckt, und sich diese nach der Art der Griechen aus einem persönlichen Zusammenhang zwischen ihren Urhebern erklärt hatte. Die gleiche Quelle, wie Hippolytus, scheint Plut. De an. procr. 2, 2. S. 1012 für seine kürzere Angabe zu benützen; um so weniger lässt sich bezweifeln, dass auch hier, wie bei Hippolytus, mit „Zaratas“ ursprünglich Zoroaster gemeint ist, gesetzt auch Plutarch selbst, welcher De Is. 46, S. 369 den Zoroaster 5000 Jahre vor dem trojanischen Krieg leben lässt, habe beide unterschieden. — Der nächste Zeuge für diesen Zusammenhang ist Alexander (Polyhistor), welcher nach Clemens Strom. I, 304 B in seiner Schrift über die pythagoreischen Symbole erzählte: *Ναζαράτῳ τῷ Ἀσσυρίῳ μαθητεῦσαι τὸν Πυθαγόραν.* Mit diesem Ναζάρατος wird nämlich jedenfalls Zoroaster ge-

den[1]), selbst der Thracier[2]), und der gallischen Druiden[3]),

meint sein, wenn nicht geradehin Ζαράτᾳ dafür zu lesen ist. Dass Pyth. die persischen Magier besucht habe, sagt ferner Cic. Fin. V, 29, 87 vgl. Tusc. IV, 19, 44. Diog. VIII, 3 (vielleicht nach Antipho). Eus. pr. ev. X, 4. Cyrill. c. Jul. IV, 133 D. Schol. in Plat. S. 420 Bk. Apul. (s. vor. Anm. Schl.) Suid. Πυθ. Valer. Max. VIII, 7, 2 ext. lässt ihn in Persien von den Magiern Astronomie und Astrologie lernen; Antonius Diogenes b. Porph. V. P. 12 (ἐν τοῖς ὑπὲρ Θούλην ἀπίστοις, dem bekannten, von Phot. Cod. 166 beschriebenen Fabelbuch, welches aber nicht blos Porphyr, sondern auch Röth II a 343 als einen Bericht von höchster Urkundlichkeit behandelt) erzählt, er sei in Babylon mit Ζάβρατος zusammengetroffen, und durch ihn von den Verschuldungen seines früheren Lebens gereinigt, über die zur Frömmigkeit erforderlichen Enthaltungen, die Natur und die Gründe der Dinge unterrichtet worden.

2) Clem. Strom. I, 304 B: ἀκηκοέναι τε πρὸς τούτοις Γαλατῶν καὶ Βραχμάνων τὸν Πυθαγόραν βούλεται (nämlich Alexander in der vor. Anm. angeführten Schrift); nach ihm Eus. pr. ev. X, 4, 10. Apul. Floril. II, 15: von den Brachmanen, die er besuchte, habe er erfahren, *quae mentium documenta corporumque exercitamenta, quot partes animi, quot vices vitae, quae Diis manibus pro merito sui cuique tormenta vel praemia.* Philostr. V. Apoll. VIII, 7, 44: die Weisheit des Pyth. stamme von den ägyptischen Gymneten und den indischen Weisen.

3) Diog. b. Porph. 11.

1) Dass Pyth. viele seiner Lehren von den Juden entlehnt habe, behauptet Aristobul b. Eus. pr. ev. XIII, 12, 1. 3 (IX, 6, 3). Die gleiche Behauptung wiederholt Joseph. c. Ap. I, 22, Clemens Strom. V, 560 A (welcher der Meinung ist, die Bekanntschaft des Pyth. und Plato mit den mosaischen Schriften erhelle schon aus ihren Lehren), Cyrill. c. Jul. I, 29 D. Jos. beruft sich dafür auf Hermippus, welcher in seiner Schrift über Pythagoras sage: ταῦτα δ' ἔπραττε καὶ ἔλεγε τὰς Ἰουδαίων καὶ Θρακῶν δόξας μιμούμενος καὶ μεταφέρων εἰς ἑαυτόν. Aehnlich hatte er sich, wie Orig. c. Cels. I, 13 mit einem λέγεται berichtet, auch ἐν τῷ πρώτῳ περὶ νομοθετῶν geäussert. Sollten nun diese Schriftsteller ihre Angaben von Aristobul entlehnt haben, so stände schon das nicht sicher, dass sich Hermippus wirklich so geäussert hat. Aber wenn er es auch gethan hat, so beweist diess doch nur, dass dieser Gelehrte, ein Alexandriner aus dem Anfang des zweiten Jahrh. v. Chr., bei alexandrinischen Juden jene Behauptung gefunden und geglaubt, oder auch selbst zwischen pythagoreischem und jüdischem einige Aehnlichkeiten bemerkt und daraus auf eine Bekanntschaft des Pyth. mit jüdischer Sitte und Lehre geschlossen hatte.

2) Hermippus b. Jos. s. vor. Anm. Die Veranlassung zu dieser Behauptung lag ohne Zweifel in der Verwandtschaft der pythagoreischen Mysterien mit den orphischen, und namentlich in der beiden gemeinsamen Lehre von der Seelenwanderung. Wegen dieser Verwandtschaft wurde Pyth. zum Schüler der Thracier gemacht: er sollte in Libethrä von Aglaophamus die Weihen erhalten haben, wie diess der angebliche Pythagoras selbst (nicht

vor allem aber in die Geheimnisse der Aegypter[1]) eingeführt

Telauges, wie Röth II a, 357. b, 77 angibt) in dem Bruchstück eines ἱερὸς λόγος bei Jambl. V. P. 146 vgl. 151, und nach ihm Prokl. in Tim. 289 B. Plat. Theol. I, 5. S. 13 sagt. Ebenso wird aber auch umgekehrt, in der Sage über Zalmoxis (b. Herodot IV, 95 und anderen nach ihm; z. B. Ant. Diog. b. Phot. Cod. 166. S. 110 a. Strabo VII, 3, 5. XVI, 2, 39. S. 297. 762. Hippolyt. s. folg. Anm.), der Unsterblichkeitsglaube der thracischen Geten von Pythagoras hergeleitet.

3) So auffallend diess lautet, so unleugbar behauptet es Alexander in der S. 301, 2 angeführten Stelle, und Röth II a, 346 ist auf einer ganz falschen Fährte, wenn er in dieser Aussage das Missverständniss der Nachricht findet, dass Pyth. in Babylon mit Indern und Kalatiern (einem von Herodot III, 38. 97 berührten indischen Stamm, den er c. 94. 101 auch Aethiopen nennt) zusammengetroffen sei; der Grund jener Behauptung liegt vielmehr augenscheinlich darin, dass man bei den Galliern die pythagoreische Lehre von der Seelenwanderung zu finden glaubte (s. o. S. 64, 2); da jede solche Verwandtschaft nun einmal auf einem Schülerverhältniss beruhen sollte, so machte man entweder mit Alexander Pythagoras zum Schüler der Gallier, oder umgekehrt, wie Diodor und Ammian (s. o. S. 64, 2), die Druiden zu Schülern der pythagoreischen Philosophie, in welche sie nach Hippol. Refut. I, 2 g. E, ebd. c. 25 durch Zamolxis gründlich eingeweiht worden waren. Dass Pyth. von den Kelten und selbst den Iberern gelernt haben solle, sagt auch Jambl. 151.

1) Der erste uns bekannte Schriftsteller, welcher von Pythagoras' Anwesenheit in Aegypten spricht, ist Isokrates Bus. 11, 28: ὃς (Πυθ.) ἀφικόμενος εἰς Αἴγυπτον καὶ μαθητὴς ἐκείνων γενόμενος τήν τ' ἄλλην φιλοσοφίαν πρῶτος εἰς τοὺς Ἕλληνας ἐκόμισε, καὶ τὰ περὶ τὰς θυσίας καὶ τὰς ἁγιστείας τὰς ἐν τοῖς ἱεροῖς ἐπιφανέστερον τῶν ἄλλων ἐσπούδασεν. Der nächste Zeuge, Kallimachus b. Diodor. Exc. Vatic. VII—X, 35, lässt ihn sich in Aegypten geometrische Kenntnisse erwerben; Cic. Fin. V, 29, 87 sagt nur: *Aegyptum lustravit;* ähnlich Strabo (s. o. 300, 4); Justin Hist. XX, 4; Schol. in Plat. S. 420 Bk. Weit mehr hat Diodor I, 96. 98 aus den Mittheilungen der ägyptischen Priester, welche aus ihren heiligen Schriften geschöpft sein sollten, erfahren; s. o. S. 21. Plut. qu. conv. VIII, 8, 2, 1 lässt Pyth. in Aegypten lange verweilen, und sich hier namentlich die Vorschriften über die ἱερατικαὶ ἁγιστεῖαι, wie das Verbot der Bohnen und der Fische, aneignen; derselbe leitet De Is. 10, S, 354 die pythagoreische Symbolik aus Aegypten her, Ps.-Justin Cohort. 19 seine Lehre von der Monas als Urgrund; nach Apul. Floril. II, 15 lernte er von den dortigen Priestern *caerimoniarum potentias, numerorum vices, geometriæ formulas;* nach Valer. Max. VIII, 7, 2 fand er in den alten priesterlichen Büchern, nachdem er die ägyptische Schrift erlernt hatte, *innumerabilium sæculorum observationes;* Antiphon erzählt bei Diog. VIII, 3 und Porph. V. P. 7 f., wie ihm die Empfehlung des Polykrates an Amasis, und weiterhin die des Amasis an die ägyptische Priesterschaft, nach vielen Schwierigkeiten, welche er alle durch seine Beharrlichkeit überwand, Zutritt zu den ägyptischen Heiligthümern

haben sollen, lässt sich nicht einmal | die nach Aegypten, wiewohl sie verhältnissmässig noch die beste Beglaubigung für sich hat und auch heute noch ihre Vertheidiger findet[1]), geschichtlich feststellen. Das älteste Zeugniss für | diese Reise, das des Isokrates, ist über anderthalbhundert Jahre jünger, als der Vorgang, auf den es sich bezieht, und dieses Zeugniss gehört überdiess nicht einer historischen Schrift an, sondern einer Prunkrede, welche es selbst nicht verhehlt, dass sie auf geschichtliche Glaubwürdigkeit gar keinen Anspruch mache[2]).

und Gottesdiensten verschaffte, und er fügt bei, dass er auch die Landessprache erlernt habe. Dem gleichen Schriftsteller haben wohl Clemens Strom. I, 302 C und Theodoret gr. aff. cur. I, 15. S. 6 die Nachricht zu verdanken, dass er sich in Aegypten habe beschneiden lassen. Anton. Diogenes b. Porph V. P. 11 bemerkt, er habe die Weisheit der ägyptischen Priester, insbesondere ihre Götterlehre, die ägyptische Sprache und die drei Arten der ägyptischen Schrift gelernt. Jambl. V. P. 12 ff. (wozu S. 298 m z. vgl.) gibt zunächst einen umständlichen Bericht über Pyth. wunderbare Seefahrt vom Berg Carmel nach Aegypten (wohin er nach Theol. Arithm. 41 sich vor der Tyrannei des Polykrates geflüchtet hätte), und erzählt dann weiter von seinem 22jährigen Verkehr mit den dortigen Priestern und Propheten, in dem er alles wissenswürdige, was dort zu finden war, gelernt, alle Tempel besucht, zu allen Mysterien Zutritt gefunden, sich der Astronomie, der Geometrie und den gottesdienstlichen Uebungen gewidmet habe. Den König, unter welchem Pyth. nach Aegypten kam, nennt Plin. H. n. XXXVI, 9, 71 Psemetnepserphres (wofür die Handschriften auch Semetnepsertes und andere Formen geben); als den Priester, welcher ihn unterrichtete, bezeichnet Plut. De Is. 10 Oinupheus von Heliopolis, Clem. Strom. I, 303 C Sonches; Plut. seinerseits (De Is. 26. Solon 10) macht diesen zum Lehrer des Solon.

1) So ausser Röth, Köstlin Gesch. d. Ethik I, 178; Gomperz zu Heraklit's Lehre (Wien 1887) S. 1031 (37) f.; Windelband Gesch. d. a. Phil. 18; Chaignet Pythagore I, 43 ff. II, 353, welcher letztere aber sehr ungenau berichtet, wenn er (I, 46) angibt, ich erkläre es für gewiss, dass P. nicht nach Aegypten gekommen sei. Ich erkläre es für unerweislich, dass er dort war, nicht für erweislich, dass er nicht dort war.

2) Der Busiris des Isokrates ist eines von jenen Kunststücken, in welchen die griechischen Rhetoren seit der Zeit der Sophisten sich gegenseitig zu überbieten suchten, indem sie Lobreden auf schlechte oder werthlose Personen und Dinge, Anklagen gegen allgemein bewunderte Männer verfassten. Der Rhetor Polykrates hatte eine Apologie des Busiris geschrieben; Isokrates will ihm zeigen, wie er sein Thema eigentlich hätte behandeln müssen. Von welchen Gesichtspunkten er aber hiebei ausgieng, setzt er selbst c. 30 f. sehr offenherzig auseinander. Sein Nebenbuhler, sagt er, habe dem Busiris ganz unglaubliche Dinge zugeschrieben, einerseits die Ableitung des Nils

Ein solches Zeugniss hat offenbar nicht das geringste Gewicht; und wenn auch Isokrates die Meinung, dass Pythagoras in Aegypten gewesen sei, nicht zuerst aufgebracht haben sollte, so würde es sich doch immer noch fragen, ob sie sich bei denen, welchen er sie verdankte, auf eine geschichtliche Ueberlieferung gründete. Diess lässt sich aber nicht blos nicht beweisen, sondern es ist geradehin unwahrscheinlich. HERODOT bemerkt zwar die Aehnlichkeit eines pythagoreïschen Gebrauches mit einem ägyptischen[1]; er lässt | ferner den Glauben an die

andererseits das Auffressen der Fremden. Er könne das, was er von ihm aussage, zwar auch nicht beweisen, aber er schreibe ihm doch weder unmögliche Thaten, noch Akte thierischer Wildheit zu; *ἔπειτ' εἰ καὶ τυγχάνομεν ἀμφότεροι ψευδῆ λέγοντες, ἀλλ' οὖν ἐγὼ μὲν κέχρημαι τούτοις τοῖς λόγοις, οἷς περ χρὴ τοὺς ἐπαινοῦντας, σὺ δ' οἷς προσήκει τοὺς λοιδοροῦντας.* Aussagen, die sich selbst als rednerische Erfindung geben, können doch unmöglich für geschichtliche Zeugnisse gelten, und so wenig wir durch die isokratische Rede beweisen können, dass Busiris, wie ihm hier nachgesagt wird, der Urheber der ganzen ägyptischen Kultur war, ebensowenig können wir dieser Schrift einen Beweis für die Anwesenheit des Pythagoras in Aegypten und für seine Verbindung mit den dortigen Priestern entnehmen. Denn so wahr es ist, dass nicht alles in einer Schrift falsch zu sein braucht, wenn es einiges ist (KÖSTLIN a. a. O.), so gewiss ist doch, dass alle ihre Angaben falsch sein können, so lange wir für die Richtigkeit derselben keinen anderen Beweis haben, als das Zeugniss eines Rhetors, der selbst bekennt, dass es ihm auf eine Unwahrheit nicht ankomme, wenn sie nur seinem Zweck diene.

1) II, 81: Die ägyptischen Priester tragen leinene Beinkleider unter den wollenen Oberkleidern, in den letzteren dürfen sie weder den Tempel betreten, noch bestattet werden. *ὁμολογέουσι δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι ἐοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι καὶ Πυθαγορείοισι.* Diess wurde früher allgemein erklärt: „sie kommen darin mit den Orphikern überein, die aber in Wahrheit Aegypter und Pythagoreer sind," und aus den letzteren Worten wurde geschlossen, dass Her. den Pythagoreismus aus Aegypten hergeleitet habe. (So noch RÖTH II a, 381, CHAIGNET I, 45 und jetzt wieder GOMPERZ a. a. O.) Allein die Orphiker und Bakchiker „Aegypter und Pythagoreer" zu nennen, wäre ein höchst seltsamer und geradezu unverständlicher Ausdruck des Gedankens, dass ihre Lehren und Einrichtungen durch Pythagoras aus Aegypten nach Griechenland verpflanzt worden seien; und dieser Satz selbst wäre nicht blos falsch, da die orphischen Mysterien (wie S. 57 ff. gezeigt ist) älter sind als der Pythagoreismus, sondern er wäre auch mit Herodot's Annahme, dass schon Melampus die Dionysosverehrung in Griechenland eingführt habe (s. S. 61, 3. 306, 2) unverträglich. Man muss daher entweder, wenn man die obige Uebersetzung unserer

Seelenwanderung aus Aegypten in Griechenland einwandern[1]); aber dass gerade Pythagoras ihn von dorther gebracht habe, deutet er mit keinem Wort an, er scheint vielmehr eine viel frühere Uebertragung desselben zu den Hellenen anzunehmen[2]), und über Pythagoras' Anwesenheit in Aegypten beobachtet er nicht blos ein so tiefes Stillschweigen, sondern er drückt sich auch positiv so aus, dass wir nur vermuthen können, er habe von derselben noch gar nichts gewusst[3]). Nicht einmal Ari-

Worte beibehält, die Behauptung, dass die Orphiker Aegypter und Pythagoreer seien, dahin verstehen, dass damit ausgedrückt werden solle, ihre Lehren und Gebräuche stammen theils aus Aegypten, theils (in ihren jüngeren Bestandtheilen) aus dem Pythagoreismus, oder man muss, was sprachlich vollkommen zulässig ist, Herodot's Worte übersetzen: „sie kommen aber darin mit den sogenannten Orphikern und Bakchikern, die eigentlich Aegypter sind, und mit den Pythagoreern überein." Weder bei der einen, noch bei der anderen Auffassung sagt aber unsere Stelle etwas von einer Anwesenheit des Pythagoras in Aegypten. Vgl. S. 994 f. der S. 279, 2 genannten Abhandlung.

1) II, 123: Die Aegypter haben zuerst die Unsterblichkeit und die Seelenwanderung gelehrt; *τούτῳ τῷ λόγῳ εἰσὶ οἳ Ἑλλήνων ἐχρήσαντο, οἵ μὲν πρότερον, οἵ δὲ ὕστερον, ὡς ἰδίῳ ἑωυτῶν ἐόντι· τῶν ἐγὼ εἰδὼς τὰ οὐνόματα οὐ γράφω.*

2) So wahrscheinlich es auch ist, dass Her. in der ebenangeführten Stelle mit den Späteren, welche sich die Lehre von der Seelenwanderung aneigneten, namentlich Pythagoras meinte, so wenig folgt doch daraus, dass er sie diesem Philosophen in Aegypten selbst zukommen liess; beachten wir vielmehr, dass er Melampus für denjenigen hält, welcher den ägyptischen Dionysoskultus in Griechenland eingeführt habe (s. o. S. 61, 3), so werden wir auch bei den „Aelteren", welche die in den orphisch-dionysischen Mysterien einheimische Lehre von der Seelenwanderung vortrugen, zunächst an ihn zu denken haben; dann brauchte aber Pyth. nicht nach Aegypten zu gehen, um mit dieser Lehre bekannt zu werden. Weiteres a. a. O. S. 992 f.

3) Daraus, dass Herodot IV, 95 und II, 123 von Pythagoras' Anwesenheit in Aegypten nichts sagt, würde diess allerdings noch nicht folgen, denn dort hatte er keine Veranlassung ihrer zu erwähnen, und hier könnte er es absichtlich unterlassen haben. Aber auffallend wäre es doch, wenn einem Geschichtschreiber, der II, 49. 54 ff. 171 dem ägyptischen Ursprung griechischer Kulte nachgeht, und auch andere ihm bekannt gewordene Berührungen zwischen Griechen und Aegyptern verzeichnet (c. 113 ff. 143. 180), die Thatsache, dass seinen Landsleuten durch einen so gefeierten Weisen, wie Pythagoras, ägyptische Wissenschaft und Götterverehrung überliefert wurde, nicht wichtig genug erschienen wäre, um ihrer zu erwähnen. Und positiv spricht gerade die so eben erörterte Stelle II, 81 gegen die Annahme, dass ihm von dieser Thatsache etwas bekannt war. Warum bezeichnet er

stoxenus scheint sie gekannt zu haben[1]). So fehlt es überhaupt an allen zuverlässigen Nachrichten über die angeblichen Reisen des Pythagoras in den Orient: die Quellen fliessen über sie um so reichlicher, je weiter wir uns von der Zeit des | Philosophen entfernen, sie werden um so dürftiger, je näher wir ihr kommen, und noch vor dem Anfang des vierten Jahrhunderts versiegen sie gänzlich. Jeder Spätere weiss mehr zu sagen als sein Vorgänger, und in demselben Masse, wie die Bekanntschaft der Griechen mit den orientalischen Kulturvölkern zunimmt, nimmt auch der Umfang der Reisen zu, welche den samischen Weisen als Schüler zu ihnen geführt haben sollen. Diess ist der Gang unhistorischer Sagenbildung, nicht der einer geschichtlichen Ueberlieferung. Für unmöglich kann man es freilich nicht erklären, dass Pythagoras nach Aegypten oder Phönicien, oder selbst nach Babylon gekommen sei, um so mehr aber für durchaus unerweislich. Die ganze Gestalt der Erzählungen von seinen Reisen spricht entschieden für die Vermuthung, dass diese Erzählungen, so wie sie vorliegen, aus keinerlei geschichtlicher Erinnerung geflossen sind; dass nicht die bestimmte Kenntniss von seinem Verkehr mit auswärtigen Völkern zu den Annahmen über den Ursprung seiner Lehre, sondern vielmehr umgekehrt die Voraussetzung von dem auswärtigen Ursprung seiner Lehre zu den Erzählungen über seinen Verkehr mit Barbaren den Anstoss gegeben hat. Diese Voraussetzung selbst aber begreift sich, auch wenn ihr gar keine wirkliche, auf Augenzeugen zurückgehende Ueberlieferung zu Grunde lag, zur Genüge aus

dort, welcher von den beiden überhaupt zulässigen Erklärungen man den Vorzug geben mag, nur die Orphiker, nicht auch die Pythagoreer als Aegypter? warum sagt er nicht: *ὁμολογέουσι δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι καὶ Πυθαγορείοισι ἐοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι?* Röth's (II b, 74) Auskunft aber, dass Herodot aus Abneigung gegen die Krotoniaten die Nennung des Pythagoras geflissentlich umgehe, ist nicht blos höchst gesucht, sondern sogar nachweislich falsch: er nennt ja II, 81 seine Schüler, IV, 95 ihn selbst mit ehrendem Beisatz; und auch II, 123 (vorl. Anm.) übergeht er seinen Namen nicht aus Abneigung, sondern aus Schonung. Nicht von Pythagoras, sondern nur von seiner ägyptischen Reise schweigt er.

1) Wenigstens beruft sich keiner von unsern Berichterstattern für die ägyptische Reise auf ihn.

dem Synkretismus der späteren Zeit, aus dem falschen Pragmatismus, welcher sich die Aehnlichkeit pythagoreïscher Lehren und Gebräuche mit orientalischen nur durch die Annahme eines persönlichen Zusammenhangs zu erklären wusste, und aus der panegyrischen Tendenz der pythagoreïschen Sage, welche die Weisheit des ganzen Menschengeschlechts in ihren Helden vereinigt zu sehen liebte [1]). Um nichts besser steht es mit der Angabe, Pythagoras habe Kreta und Sparta besucht, um theils die Gesetze dieser Länder kennen zu lernen, theils in die Mysterien des idäischen | Zeus sich einweihen zu lassen [2]). Die Sache wäre an sich wohl denkbar, aber die Zeugen sind zu unsicher, und die Wahrscheinlichkeit einer geschichtlichen Ueberlieferung über diese Einzelheiten ist zu gering, als dass wir der Nachricht das geringste Vertrauen schenken könnten. Ebenso beruht ohne Zweifel die Behauptung, dass der Philosoph seine Weisheit orphischen Lehrern und Schriften verdanke [3]), selbst wenn sie in der Sache nicht durchaus Unrecht hat, doch so, wie sie vorliegt, nicht auf geschichtlicher Erinnerung. Das Wahre ist, dass uns über den Bildungsgang des Pythagoras und über die Hülfsmittel, die ihm hiefür zu Gebote standen, nicht das geringste bekannt ist, was mit einiger Sicherheit für historische Ueberlieferung gelten könnte. Ob es aber möglich ist, diese Lücke durch Schlüsse aus der inneren Beschaffenheit seiner Lehre auszufüllen, diess kann erst später untersucht werden.

Der erste helle Punkt in der Geschichte unseres Philosophen ist seine Auswanderung nach Grossgriechenland, deren Zeit wir freilich nicht genauer bestimmen [4]), über ihre Gründe nur Vermuthungen aufstellen können [5]). Er scheint jedoch

1 Daraus aber, dass Pyth. jene Polymathie, die ihm Heraklit nachsagt (s. u. 309, 3), sich kaum anders, als durch Reisen erwerben konnte (Chaignet I, 40. Schuster Heraklit 372 u. a.), folgt noch lange nicht, dass er gerade nach Aegypten gereist ist, oder überhaupt aussergriechische Länder besucht hat.

2) Justin XX, 4. Valer. Max. VIII, 7, ext. 2. Diog. VIII, 3. Jambl. 25. Porph. 17 vgl. S. 299, 1 (Epimenides).

3) S. o. S. 302, 2.

4) S. o. S. 297, 1.

5) Denn die Angaben der Alten sind wahrscheinlich nichts weiter, als

seine Thätigkeit nicht erst in Italien begonnen zu haben. Die gewöhnlichen Angaben | lassen allerdings für eine längere Wirksamkeit in Samos kaum den nöthigen Raum offen; andere jedoch behaupten, er habe zuerst geraume Zeit mit Erfolg dort gelehrt[1]; und würde auch diese Behauptung für sich genommen wegen der Fabeln, mit denen sie verknüpft ist, und wegen der Unzuverlässigkeit der Zeugen kaum Beachtung verdienen, so spricht doch die Art für sie, wie HERAKLIT und HERODOT des Pythagoras erwähnen[2]. Denn wenn jener so kurze Zeit nach dem Tode dieses Philosophen von seiner Vielwisserei und seiner, wie er glaubt, verkehrten Weisheit wie von einer in Jonien allbekannten Sache redet[3], so ist es nicht wahrscheinlich, dass man dort erst von Italien aus etwas von

willkürliche Muthmassungen. Die meisten sagen nach ARISTOXENUS (b. PORPH. 9), die Tyrannis des Polykrates habe ihn zur Auswanderung veranlasst (so STRABO XIV, 1, 16. S. 638. DIOG. VIII, 3. HIPPOL. Refut. I, 2 Anf. PORPH. 16. THEMIST. or. XXIII, 285 b. PLUT. Plac. I, 3, 24. OVID Metam. XV, 60 u. a.), und dass diese Annahme den unsichern Angaben über die Empfehlungsbriefe des Polykrates an Amasis widerspricht, soll ihr nicht zum Nachtheil gereichen, aber doch ist sie in keiner Weise für verbürgt zu achten, da die Combination zu nahe lag; andere (b. JAMBL. 20. 28) behaupteten, er sei ausgewandert, weil die Samier für Philosophie zu wenig Sinn gehabt haben, wogegen JAMBL. 28 höchst unwahrscheinlich behauptet, er habe es gethan, um der politischen Thätigkeit zu entgehen, welche ihm die Bewunderung seiner Mitbürger aufnöthigte.

1) PORPH. 9. JAMBL. 20 ff. 26 ff. nach ANTIPHON, bei dem aber nicht mit UNGER a. a. O. 145 an den Sophisten, den Zeitgenossen des Sokrates (s. u. S. 961[4]), zu denken sein wird.

2) Wie RITTER treffend bemerkt Pyth. Phil. 31; was BRANDIS I, 426 entgegenhält, scheint mir nicht entscheidend.

3) Fr. 17 Byw. b. DIOG. VIII, 6: *Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησε ἀνθρώπων μάλιστα πάντων, καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποίησε ἑωυτοῦ σοφίην, πολυμαθίην, κακοτεχνίην.* (Vgl. ebd. IX, 1.) Dieses Bruchstück, aus welchem SCHLEIERMACHER und GOMPERZ die Worte *ἐκλεξ. τ. τ. συγγρ.* als fremden Zusatz entfernen wollen, habe ich in der S. 279, 2 genannten Abhandlung (S. 886 ff.) eingehender untersucht. Auch mir gereichen jene Worte zum Anstoss; zu ihrer Heilung genügt mir aber (unter Zustimmung von DIELS Arch. f. G. d. Phil. III, 451) die Annahme, in Heraklit's Text habe statt *ταύτ. τ. συγγραφὰς* blos „*ταῦτα*" (das durch *ἱστορίη* erfahrene) gestanden. Unter der *ἱστορίη* verstehe ich die Nachfrage bei andern, im Unterschied zu dem Selbstgefundenen; die Worte *ἐποίησε* u. s. f. übersetze ich: „er machte daraus seine (angeblich) eigene Weisheit, seine Vielwisserei, seine schlechten Künste."

ihr gehört hatte, da Schriften von ihm nicht vorlagen und seine italischen Schüler erst längere Zeit nach dem Tode des Meisters in die östlichen Gegenden versprengt wurden[1]); und ebenso setzt die bekannte Erzählung von Zalmoxis[2]) voraus, dass Pythagoras schon in seiner Heimath in derselben Rolle auftrat, wie später in Grossgriechenland; denn so klar es auch ist, dass in dieser Erzählung eine getische Gottheit nur desshalb in einen Menschen verwandelt und mit Pythagoras in Verbindung gebracht worden ist, um die vermeintliche Aehnlichkeit des getischen Unsterblichkeitsglaubens mit der pythagoreïschen Lehre (s. o. S. 64, 2) zu erklären, so konnte sich doch die Erzählung gar nicht bilden, wenn der Name des Philosophen den Griechen am Hellespont, von denen sie Herodot erhielt, nicht bekannt war, und wenn seine Wirksamkeit ihrer Meinung nach erst in Italien begonnen hatte. Mag er nun aber bei seinen Landsleuten doch nicht so viel Anklang gefunden haben, als er gehofft hatte, oder mögen ihm besondere Gründe, wie etwa die Gewaltherrschaft | des Polykrates oder die Furcht vor der persischen Eroberung, seine Vaterstadt verleidet haben: genug, er verliess sie, und nahm seinen Wohnsitz in Kroton, welches sich ihm, auch abgesehen von etwaigen persönlichen Beziehungen zu dieser Stadt, durch die vielgerühmte Gesundheit seiner Lage und die Tüchtigkeit seiner Bewohner empfehlen konnte[3]). Hier fand er nun den

1) Vgl. S. 283[5] ff. 307[4] f.

2) Herod. IV, 95.

3) Nach Einer Angabe (b. Porph. 2) wäre er zwar mit Kroton schon von früher her in Verbindung gestanden, denn er soll als Knabe mit seinem Vater hingereist sein, indessen ist diess wohl kaum geschichtlicher, als die S. 300, 4 Schl. erwähnte Nachricht bei Apulejus Floril. II, 15 über den Krotoniaten Gillus (den von Herod. III, 138 genannten Tarentiner). — Ausser Kroton besuchte Pyth. nach Jambl. 33. 36. 142 auch viele andere italische und sicilische Städte, namentlich Sybaris; dass er jedoch zuerst nach Sybaris und erst von hier aus nach Kroton gegangen sei (Röth II a, 421) steht nirgends; wenn vollends Röth 468 ff. aus den von ihm ganz unrichtig erklärten Worten des Apollonius b. Jambl. 255 und aus Jul. Firmic. Astron. S. 9 (*Crotonam et Sybarim exul incoluit*) herausliest, nach der Zerstörung von Sybaris sei Pyth. auf die ihm geschenkten sybaritischen Ländereien gezogen, so ist diess, wie alles weitere, was er über dieses Landleben sagt, reine Phantasie.

geeigneten Boden für seine Bestrebungen, und die von ihm gegründete Schule war bis zu ihrer Zersprengung so ausschliesslich in Unteritalien zu Hause, dass sie nicht selten geradezu mit dem Namen der italischen Philosophen bezeichnet wird[1]).

Auch dieser Abschnitt seines Lebens ist aber freilich von einem so dichten Gestrüppe fabelhafter Angaben überschattet, dass es schwer ist, in dieser Masse von erdichtetem irgend einen geschichtlichen Grund zu finden. Hören wir unsere Berichterstatter, so war schon die Person des Pythagoras von allem Glanze des Wunderbaren umgeben. Ein Liebling, und angeblich sogar ein Sohn Apollo's[2]), soll er von den Seinigen als ein höheres | Wesen verehrt worden sein[3]), und er soll diese seine höhere Natur auch wirklich durch Weissagungen und Wunder aller Art bewährt haben[4]). Er allein unter den

1) Aristot. Metaph. I, 5. 987 a 9. c. 6 Anf. c. 7. 988 a 25. De cœlo II, 13. 293 a 20. Meteor. I, 6. 342 b 30. Vgl. Sext. Math. X, 284. Hippol. Refut. I, 2. Plut. Plac. I, 3, 24.

2) Porph. 2 beruft sich dafür auf Apollonius, Jambl. 5 ff. auf Epimenides, Eudoxus und Xenokrates; da aber freilich der erste von diesen drei Männern, den auch Porph. 29. Jambl. 135. 222 zum Schüler, andere, wie S. 299, 1 gezeigt wurde, zum Lehrer des Pyth. machen, nur durch eine grobe Täuschung hieher gekommen sein kann (vgl. S. 87, 4), so werden auch die zwei andern unsicher. Xenokrates könnte (wie ich schon Th. II a, 1023, 5 bemerkt habe) dieser Behauptung höchstens als eines Gerüchts erwähnt, aber sie nicht wohl sich selbst angeeignet haben.

3) Porph. 20. Jambl. 30. 255 nach Apollonius und Nikomachus. Diodor Fragm. S. 554. Aristoteles b. Jambl. 31. 144 führt als pythagoreische Eintheilung an: *τοῦ λογικοῦ ζῴου τὸ μέν ἐστι θεὸς, τὸ δ' ἄνθρωπος, τὸ δ' οἷον Πυθαγόρας*, und Demselben legt Aelian II, 26 die oft wiederholte Angabe (auch bei Diog. VIII, 11. Porph. 28 u. s. w.) bei, dass Pyth. der hyperboreische Apoll genannt worden sei; vgl. übrigens folg. Anm.

4) Nach Aelian a. a. O. vgl. IV, 17 hätte schon Aristoteles erzählt, dass Pyth. eine goldene Hüfte gehabt habe, dass er einmal von einem Flussgott angeredet und gleichzeitig in Kroton und Metapont gesehen worden sei; diese Angabe lautet aber so verdächtig, dass man versucht sein könnte, in den Worten *κἀκεῖνα δὲ προςεπιλέγει ὁ τοῦ Νικομάχου*, mit denen sie Aelian einführt, einen Irrthum zu vermuthen, und statt des Aristoteles Nikomachus, den bekannten Neupythagoreer, für Aelian's Quelle zu halten, wenn nicht Apollon. Mirabil. c. 6 gleiches ebenfalls aus Aristoteles mittheilte. Der ächte Aristoteles kann diess aber nur dann gewesen sein, wenn er jene Dinge blos als pythagoreische Sagen erwähnt, und erst die Späteren ihn

Sterblichen vernahm die | Harmonie der Sphären[1]), und Hermes, dessen Sohn er in einem früheren Dasein war, hatte ihm verliehen, die Erinnerung an seine ganze Vergangenheit in den wechselnden Lebenszuständen zu bewahren[2]). Auch einer

selbst zum Gewährsmann dafür gemacht hatten; und diess ist allerdings möglich, jene Angaben sind daher noch kein Beweis für die Unächtheit der aristotelischen Schrift περὶ τῶν Πυθαγορείων, an die wir bei denselben zunächst denken werden. Die gleichen Wunder berichten Plut. Numa c. 8. Diog. VIII, 11. Porph. 28 f. Jambl. 90 ff. 134. 140 f. (die letzteren nach Nikomachus vgl. Rohde Rh. Mus. XXVII, 44). Nach Plutarch zeigte er die goldene Hüfte der olympischen Festversammlung, nach Porph. u. Jambl. dem hyperboreischen Apollopriester Abaris. (Näheres über diesen a. d. a. O., bei Herodot IV, 36 u. a. s. Krische De societ. a Pyth. cond. 37, welcher die Abarissagen der Späteren mit Wahrscheinlichkeit auf den Pontiker Heraklides zurückführt.) Viele andere, zum Theil höchst abenteuerliche, Wundergeschichten, von Bändigung wilder Thiere durch's blosse Wort, wunderbarer Voraussicht u. dgl. findet man bei Plut. a. a. O. Apul. De magia 31. Porph. 23 ff. 34 f. Jambl. 36. 60 ff. 142, welche nur leider die „glaubwürdigen alten Schriftsteller", denen sie ihre Nachrichten verdanken, nicht genannt haben. Vgl. auch Hippol. Refut. I 2. S. 10. Dass allerdings schon im vierten Jahrhundert Beweise eines übernatürlichen Vorherwissens von Pyth. erzählt wurden, erhellt aus der Angabe Porphyr's b. Eus. pr. ev. X, 3, 4: Andron habe in seinem Τρίπους von den Weissagungen des Pyth. gesprochen und namentlich eines Erdbebens erwähnt, das er aus dem Wasser eines Brunnens drei Tage vor seinem Eintritt prophezeit habe; Theopomp habe dann diese Erzählungen auf Pherecydes übertragen. Die empedokleischen Verse b. Diog. VIII, 54. Porph. 30. Jambl. 67 (Emped. fr. 427—432 Mull. 415 ff. St.) wurden nach Diog. bald auf Pythagoras, bald auf Parmenides bezogen. (Zu ihrer Erklärung unter der ersteren Voraussetzung vgl. Diels Hermes XV, 161, 2.) Wahrscheinlich giengen sie aber, (wie ich a. a. O. S. 989 f. zu zeigen suche) auf keinen von beiden, sondern sie gehörten zur Schilderung des goldenen Zeitalters. Ein übernatürliches Wissen brauchte man indessen, wie man aus der Deutung auf Parmenides und aus einer ähnlichen Lobpreisung des Thales b. Diog. I, 33 sieht, nicht einmal nothwendig aus ihnen herauszulesen. Im übrigen ist es ganz glaublich, dass das Gerücht von Pythagoras, wie später von Empedokles, auch schon bei seinen Lebzeiten und unmittelbar nach seinem Tode viel wunderbares zu melden wusste.

1) Porph. 30. Jambl. 65. Simpl. De cœlo 208 b 43. 211 a 16. Schol. 496 b 1.

2) Diog. VIII, 4 f. nach Heraklides Pont. Porph. 26. 45. Jambl. 63. Horat. carm. I, 28, 9. Ovid. Metam. XV, 160. Lucian. Dial. mort. 20, 3 u. ö. Tertull. De an. 28. 31. Nach A. Gell. IV, 11 erzählten auch Klearchus und Dicäarchus, die Schüler des Aristoteles, dass Pyth. behauptet habe, früher Euphorbus, Pyrander u. s. f. gewesen zu sein, wogegen

Fahrt in den Hades geschieht Erwähnung[1]). Seine Lehren soll ihm sein Schutzgott durch den Mund der delphischen Priesterin Themistoklea überliefert haben[2]). Kein | Wunder, dass er gleich bei seinem ersten Auftreten in Kroton[3]) alles

die Verse des Xenophanes b. Diog. VIII, 36 von keiner Erinnerung an die eigene Präexistenz reden. Auch mit der Seele eines Freundes soll Pyth. nach dessen Tod in fortwährendem Verkehr gestanden haben (Hermipp. b. Joseph. c. Ap. I, 22). Weiteres unten.

1) Von Hieronymus, wohl dem Peripatetiker, bei Diog. VIII, 21 vgl. 38; eine ungesalzene natürliche Erklärung dieser Sage, über die sich Tertull. De an. c. 28 unnöthig ereifert, gibt nach dem Muster der herodotischen Erzählung von Zalmoxis (IV, 95) Hermippus b. Diog. VIII, 41. Aus einer pseudopythagoreischen Schrift berichtet Diog. 14: *ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ἐν τῇ γραφῇ φησι, δι' ἑπτὰ* (wofür Rohde Rh. Mus. XXVI, 558 aus Jambl. Theol. Arithm. S. 41 *ἑκκαίδεκα*, Unger a. a. O. 159 *ἑπτακαίδεκα* setzt) *καὶ διακοσίων ἐτέων ἐξ ἀίδεω παραραγεγενῆσθαι ἐς ἀνθρώπους*. Ebd. 4: *τοῦτόν φησιν Ἡρακλείδης ὁ Ποντικὸς περὶ αὐτοῦ τάδε λέγειν, ὡς εἴη ποτὲ γεγονὼς Αἰθαλίδης* u. s. f., und was Rohde a. a. O. weiter beibringt. Es liegt nahe, die letzte Quelle dieser Fabel in einer Pythagoras unterschobenen *Κατάβασις εἰς Ἅιδου* zu suchen; dass derartige Schriftstellerei den Pythagoreern nicht fremd war, ist bekannt: die orphische Katabasis soll von dem Pythagoreer Kerkops verfasst sein (Clem. Strom. I, 333 A). Noch wahrscheinlicher ist mir aber die Vermuthung (Diels Archiv. f. G. d. Ph. III, 469), dass Diog. 14 auf Heraklides' Buch *περὶ τῶν ἐν Ἅιδου* gehe, und in diesem Pythagoras redend eingeführt war.

2) Aristox. b. Diog. VIII, 8. 21 vgl. 31. Porph. 41. Ob diesem Zug der Pythagorassage, der in dieser Gestalt unmöglich geschichtlich sein kann, irgend eine Erinnerung an eine — an sich ganz wahrscheinliche — Verbindung des Pythagoras mit Delphi zu Grunde liegt, oder ob es lediglich eine Erdichtung zur Verherrlichung des Philosophen, im Sinn der pythagoreischen Apolloverehrung ist, lässt sich nicht ausmachen.

3) Dicäarchus b. Porph. 18 (vgl. Justin. Hist. XX, 4) hatte von Vorträgen berichtet, welche er gleich anfangs erst der Rathsversammlung (*τὸ τῶν γερόντων ἀρχεῖον*), dann im Auftrag der Obrigkeit den Jünglingen und schliesslich den Frauen gehalten habe. Einen breiten deklamatorischen Bericht über den Inhalt dieser Vorträge (an deren „gediegenem Metall" und untadelhafter Urkundlichkeit sich zu erbauen, ich meinerseits Lesern von Röth's Geschmack und kritischem Urtheil überlassen muss) gibt Jambl. V. P. 37—57, eine modernisirende Paraphrase derselben Röth II a, 425—450. Dass aber diese Ausführung gleichfalls Dicäarch entnommen ist, glaube ich nicht, theils weil sie mir für diesen Peripatetiker doch zu gehaltlos scheint, theils weil Dic. nach Porphyr den Pyth. zuerst vor dem regierenden Rath, dann erst vor den Jünglingen auftreten liess, während er sich bei Jamblich vielmehr umgekehrt zuerst in das Gymnasium begibt, und erst auf die

für sich gewann[1]), und bald in ganz Italien des unbedingtesten Ansehens genoss[2]). Nicht allein aus den griechischen Pflanzstädten, sondern auch aus den italischen Stämmen[3]) sollen | ihm Schüler und Schülerinnen[4]) zugeströmt sein, die berühmtesten Gesetzgeber jener Gegenden[5]) sollen ihn zum Lehrer

Kunde von seinem dortigen Vortrag die Aufforderung erhält, vor dem Rathe zu sprechen. Es scheint vielmehr erst ein späterer Biograph des Pyth. Dicäarch's Angaben weiter ausgeführt zu haben; und dass dieser kein anderer war, als Apollonius, wird durch den Umstand wahrscheinlich, dass Jambl. v. P. 259 f. von ihm einen Bericht in ähnlichem Stil mittheilt, und dass (wie Rohde Rhein. Mus. XXVII, 29 bemerkt) Apollonius ebd. 264 ausdrücklich an den Tempel der Musen erinnert, zu dessen Errichtung nach § 50 jene Reden des Philosophen den Anstoss gegeben haben sollen. Apollonius selbst scheint (wie Rohde a. a. O. 27 f. aus Jambl. 56 vgl. m. Diog. VIII, 11 und Just. XX, 4 Schl. vgl. m. Porph. V. P. 4 zeigt) eine Darstellung des Timäus der seinigen zu Grunde gelegt zu haben, benützt aber für dieselbe auch sonstige, von Aristoxenus u. a. überlieferte Aussprüche; vgl. Jambl. 37. 40. 47 mit Diog. VIII, 22. 23. Stob. Floril. 44, 21 (II, 164 unt. Mein.); § 55 mit Stob. 74, 53.

1) M. s. ausser dem oben angeführten die legendenhafte Angabe des Nikomachus bei Porph. 20 und Jambl. 30. Diodor Fragm. S. 554. Favorin b. Diog. VIII, 15. Valer. Max. VIII, 15, ext. 1.

2) Vgl. hierüber auch Alcidamas b. Arist. Rhet. II, 23. 1398 b 14: Ἰταλιῶται Πυθαγόραν (ἐτίμησαν). Wenn jedoch Plut. Numa c. 8 unter Berufung auf Epicharm erzählt, Pythagoras sei mit dem römischen Bürgerrecht beschenkt worden, so hat er sich durch eine unterschobene Schrift täuschen lassen; s. Welcker Klein. Schriften I, 350. Später, zur Zeit der Samniterkriege, wurde ihm nach Plut. a. a. O. Plin. H. n. XXXIV, 6, 26, als dem weisesten Griechen, in Rom eine Bildsäule errichtet.

3) Porph. 22: προςῆλθον δ' αὐτῷ, ὥς φησιν Ἀριστόξενος, καὶ Λευκανοὶ καὶ Μεσσάπιοι καὶ Πευκέτιοι καὶ Ῥωμαῖοι. (Dasselbe ohne die Berufung auf Aristox., Diog. VIII, 14.) Nikom. b. Porph. 19 f. Jambl. 29 f. 265 ff. 127 (wo ein etruscischer Pythagoreer erwähnt wird).

4) M. vgl. über die pythagoreischen Frauen Diog. 41 f. Porph. 19 f. Jambl. 30. 54. 132. 267 Schl.; über die berühmteste derselben, Theano, welche von den meisten die Frau, von einigen auch die Tochter des Pythagoras genannt wird: Hermesianax b. Athen. XIII, 599 a. Diog. 42. Porph. 19. Jambl. 132. 146. 265. Clem. Strom. I, 309 C. IV, 522 D. Plut. conj. præc. 31, S. 142. Stob. Ekl. I, 302. Floril. 74, 32. 53. 55. Floril. Monac. 268—270 (Stob. Floril. ed. Mein. IV, 289 f.); über die Kinder des Pyth. Porph. 4 (wo eine, auch von Hieron. adv. Jovin. I, 42 berichtete Angabe des Timäus aus Tauromenium über seine Tochter). Diog. 42 f. Jambl. 146. Schol. in Plat. S. 420 Bk.; über seine Oekonomie Jambl. 170.

5) So namentlich Zaleukus und Charondas, von welchen diess Sen. ep. 90, 6 mit Posidonius behauptet; ebenso Diog. VIII, 16 (ob nach dem vor-

gehabt haben, und durch seinen Einfluss soll in Kroton und weiterhin in ganz Grossgriechenland Ordnung, Freiheit, Sitte und Gesetz wiederhergestellt worden sein[1]). Selbst die gallischen Druiden heissen bei Späteren seine Schüler[2]). Die pythagoreïsche Schule wird uns nicht blos als ein wissenschaftlicher Verein, sondern zugleich und hauptsächlich als eine religiöse und politische Verbindung geschildert. Die Aufnahme in den Bund, heisst | es, war an strenge Prüfung und an die Bedingung eines mehrjährigen Stillschweigens geknüpft[3]); an geheimen Zeichen erkannten sich die Verbündeten[4]); nur ein

her genannten Aristoxenus, lässt sich nicht ausmachen). Porph. 21. Jambl. 33. 104. 130. 172 (beide wahrscheinlich nach Nikomachus) vgl. Ael. V. H. III, 17. Von Zaleukus sagt es auch Diodor XII, 20; beide erscheinen als Pythagoreer in den προοίμια νόμων, die schon Cic. Leg. II, 6, 14 kennt, und aus denen Stob. Floril. 44, 20. 21. 40 Bruchstücke erhalten hat; mag nun der neupythagoreische Verfasser dieser Prooemien die Verbindung des Zal. und Char. mit Pythagoras erst erfunden oder in der Ueberlieferung schon vorgefunden haben. Nun war Zaleukus freilich um ein volles Jahrhundert älter, als Pythagoras, und das gleiche gilt wahrscheinlich auch von Charondas (vgl. Curtius griech. Gesch. I, 547 f.); wollte man andererseits den letzteren mit Diodor XII, 11. Schol. in Plat. S. 419 Bk. zum Gesetzgeber von Thurii (445 ff. v. Chr.) machen, so würde er für einen persönlichen Schüler des Pythagoras viel zu jung. Wenn jene Behauptungen dennoch bei den genannten Schriftstellern vorkommen, so beweist diess auf's neue, wie wenig selbst verbreitete und verhältnissmässig alte Angaben über Pythagoras eine Bürgschaft ihrer Geschichtlichkeit an sich tragen. Einige weitere angeblich pythagoreische Gesetzgeber nennt Jambl. 130. 172. Die Sage von Numa's Verbindung mit Pythagoras ist Bd. III b, 83 besprochen.

1) Diog. VIII, 3. Porph. 21 f. 54. Jambl. 33. 50. 132. 214. Cic. Tusc. V, 4, 10. Diodor Fragm.. S. 554. Justin. XX, 4. Dio Chrysost. Or. 49, S. 249 R. Plut. c. princ. philos. 1, 11. S. 776. Vgl. die angebliche Unterredung des Pyth. mit Phalaris b. Jambl. 215 ff.

2) S. o. S. 64, 2 vgl. m. 302, 3.

3) Taurus b. Gell. I, 9. Diog VIII, 10. Apul. Floril. II, 15. Clem. Strom. VI, 580 A. Hippol. Refut. I, 2. S. 8. 14. Jambl. 71 ff. 94, vgl. 21 ff. Philop. De an. D 5 u. Lucian Vit. auct. 3. Die Prüfungen selbst, unter denen auch eine physiognomische vorkommt (Hippol. nennt Pythagoras den Erfinder der Physiognomik), und die Dauer der Echemythie werden verschieden angegeben; den Novizen soll der Anblick des Lehrers, nach Art der Mysterien, durch einen Vorhang entzogen gewesen sein. Vgl. auch Diog. 15.

4) Jambl. 238. Ein solches Erkennungszeichen soll namentlich der

Theil der Mitglieder wurde zu der engeren Verbindung und den Geheimlehren der Schule zugelassen[1]; solche, die nicht zum Bunde gehörten, | wurden in gemessener Entfernung gehalten[2], unwürdige Mitglieder auf entehrende Art ausgeschlossen[3]. Die Pythagoreer des höheren Grades lebten den

Drudenfuss gewesen sein (Schol. zu ARISTOPH. Wolken 611. I, 249 Dind. LUCIAN De salut. c. 5), KRISCHE S. 44 glaubt, auch der Gnomon.

1) GELL. a. a. O. nennt drei Klassen pythagoreischer Schüler: *ἀκουστικοὶ* oder Novizen, *μαθηματικοὶ*, *φυσικοί*; CLEM. Strom V, 575 D. HIPPOL. a. a. O. PORPH. 37. JAMBL. V. P. 72. 80 ff. 87 f. und in VILLOISON's Anecd. II, 216 zwei, die Esoteriker und Exoteriker; jene heissen auch Mathematiker, diese Akusmatiker; nach HIPPOLYTUS und JAMBLICH wären nur die Esoteriker Pythgoreer, die Exoteriker Pythagoristen genannt worden; der Ungenannte b. PHOT. Cod. 249 Anf. unterscheidet Sebastiker, Politiker, Mathematiker, ferner Pythagoriker, Pythagoreer und Pythagoristen, indem er die persönlichen Schüler des Pyth. Pythagoriker, die Schüler von diesen Pythagoreer, die *ἄλλως ἔξωθεν ζηλωταὶ* Pythagoristen genannt werden lässt. Auf diese Angaben, an deren spätem Auftreten er natürlich nicht den mindesten Anstoss nimmt stützt RÖTH II a, 455 f. 756 f. 823 ff. 966. b, 104 die Behauptung: die Mitglieder der engeren pythagoreischen Schule haben Pythagoriker geheissen, die des weiteren Anhängerkreises dagegen Pythagoreer; zwischen beiden finde sich aber ein höchst wichtiger Lehrunterschied: alle Systeme der Pythagoreer seien nämlich auf den zoroastrischen Dualismus gegründet, welcher (nach S. 421 f. von dem Arzt Demokedes in Kroton importirt) in dem ächt ägyptischen Ideenkreise des Pythagoras sich nicht finde; nur diese Pythagoreer seien es aber, zu denen Empedokles, Philolaos, Archytas gehörten, an welche Plato und seine Schüler sich anschlossen, von welchen die Berichte des Aristoteles Nachricht geben, welche überhaupt den Alten vor den Zeiten der Ptolemäer bekannt waren. Nun nennen freilich alle die Schriftsteller, welche dieser Unterscheidung überhaupt erwähnen, die Exoteriker Pythagoristen, die Esoteriker dagegen, die ächten Schüler des Pythagoras, Pythagoreer; und dass der Ungenannte des Photius diesen Namen für dieselben erst von der zweiten Generation an gebraucht, ist ganz unerheblich. Allein Röth weiss sich zu helfen. Wir dürfen nur den Ungenannten dahin verbessern, dass unter den Pythagoreern sämmtliche Akusmatiker zu verstehen sind, und bei Jamblich „Pythagoriker statt Pythagoreer und Pythagoreer statt Pythagoristen setzen" (die Stelle des Hippolytus hat R. übersehen), „so ist alles in Richtigkeit." Auf so windige Einfälle wurde eine Darstellung aufgebaut, welche nicht allein die ganze bisherige Ansicht vom Pythagoreismus, sondern auch die Zeugnisse des Philolaos, Plato, Aristoteles u. s. w. von Grund aus umwerfen sollte; welche sich aber trotzdem bei Laien längere Zeit eines gewissen Ansehens erfreute.

2) APOLLON. b. JAMBL. 257.

3) JAMBL. 73 f. 246. CLEMENS Strom. V, 574 D.

späteren Angaben zufolge in vollständiger Gütergemeinschaft[1]), nach einer genau vorgeschriebenen, als göttliche Satzung von ihnen verehrten Lebensordnung[2]), zu der neben durchaus leinener Kleidung[3]) namentlich auch die gänzliche Enthaltung von blutigen Opfern und Fleischspeisen[4]), von Bohnen und einigen anderen Nahrungsmitteln[5]) | gehört haben soll; selbst

1) Die ältesten Zeugen dafür sind Epikur (oder Diokles b. Diog. X, 11 und Timäus von Tauromenium ebd. VIII, 10. Schol. in Plat. Phädr. S. 319 Bk.; später, seit dem Aufkommen des Neupythagoreismus, für den neben allem andern schon das platonische Staatsideal bestimmend sein musste, ist die Angabe allgemein; m. s. Diog. VIII, 10. Gell. a. a. O. Hippol. Refut. I, 2. S. 12. Porph. 20. Jambl. 30. 72. 168. 257 u. a. Phot. Lex. κοινὰ lässt den Pyth. gar bei den Bewohnern Grossgriechenlands die Gütergemeinschaft einführen, und nennt auch hiefür den Timäus als Gewährsmann.

2) Porph. 20. 32 ff. nach Nikomachus und Diogenes (dem Verfasser des Wunderbuchs). Jambl. 68 f. 96 ff. 165. 256. Der letztere gibt eine ausführliche Beschreibung ihrer ganzen Tagesordnung.

3) Jambl. 100. 149, beides, wie es scheint (Rohde Rh. Mus. XXVII, 35 f. 47), zunächst aus Nikomachus, § 100 mittelbar aus Aristoxenus, der aber nur von den Pythagoreern seiner Zeit sprach. Apulej. De Magia c. 56. Philostr. Apollon. I, 32, 2, welcher zu der leinenen Kleidung auch noch die unverschnittenen Haare hinzufügt. Andere reden blos von weissen Gewändern, z. B. Aelian V. H. XII, 32.

4) Dem Pythagoras selbst zuerst von Eudoxus b. Porph. V. P. 7. und Onesikritus (um 320) b. Strabo XV, 1, 65. S. 716 Cas., den Pythagoreern auch von Dichtern der alexandrinischen Periode b. Diog. VIII, 37 f. Athen. III, 108 f. IV, 161 a ff. 163 d beigelegt. Später ist die Behauptung fast allgemein; m. s. Cic. N. D. III, 36, 88. Rep. III, 8. Strabo VII, 1, 5, S. 298. Diog. VIII, 13. 20. 22. Porph. V. P. 7. De abstin. I, 15. 23. Jambl. 54. 68. 107 ff. 150. Plut. De esu carn. Anf. Philostr. a. a. O. Sext. Math. IX, 127 f. und viele andere.

5) Heraklides (wohl der Pontiker) und Diogenes b. Joh. Lyd. De mens. IV, 29. S. 76. Kallimachus b. Gell. IV, 11. Diog. VIII, 19. 24. 33 nach Alexander Polyhistor u. a. Cic. Divin. I, 30, 62. Plut. qu. conv. VIII, 8, 2. Clemens Strom. III, 435 D. Porph. 43 ff. Jambl. 109. Hippol. Refut. I, 2, S. 12. Lucian V. auct. 6 u. a. Nach Hermippus u. a. bei Diog. 39 f. soll gar Pythagoras auf der Flucht erschlagen worden sein, weil er es verschmähte, sich über ein Bohnenfeld zu flüchten. Das gleiche hatte schon Neanthes (b. Jambl. 189 ff.) von Pythagoreern aus der Zeit des älteren Dionys erzählt; derselbe fügt noch eine weitere später zu berührende Legende über die Standhaftigkeit bei, mit welcher der Grund des Bohnenverbots verschwiegen wurde; die letztere wird dann von David Schol. in Arist. 14, a 30, wenig verändert, auf Theano übergetragen. Jambl. 107. 69

der Grundsatz der Ehelosigkeit wird ihnen beigelegt[1]). Aeltere Zeugen freilich, die mehr Glauben verdienen, wissen nichts von der Gütergemeinschaft[2]), so sehr sie auch die Treue der Pythagoreer gegen Freunde und Bundesbrüder rühmen[3]); und ebenso werden die Vorschriften über Speisen und Kleidung von ihnen, neben dem allgemeinen Grundsatz der Mässigkeit und Einfachheit[4]), auf wenige vereinzelte | Bestimmungen beschränkt[5]), wie sie auch sonst in Verbindung | mit mysti-

und Epiph. Haer. S. 1087 B behaupten, Pyth. habe auch den Wein untersagt. Ausführlich handelt vom Bohnenverbot Bayle Art. Pythagoras Rem. H.

1) Bei Clem. Strom. III, 435 C (Clemens selbst widerspricht) vgl. Diog. 19: *οὔποτ᾽ ἐγνώσθη* (Pyth.) *οὔτε διαχωρῶν οὔτε ἀφροδισιάζων οὔτε μεθυσθείς.*

2) S. o. S. 317, 1 und Krische S. 27 f., welcher den Anlass zu dieser Angabe (neben dem Vorgang des platonischen Staats) mit Recht in einem Missverständniss des Spruchs *κοινὰ τὰ τῶν φίλων* sucht, der zwar den Pythagoreern schwerlich ausschliesslich eigenthümlich war (vgl. Arist. Eth. N. IX, 8. 1168 b 6), den aber auch Timäus b. Diog. 10. Cic. Leg. I, 12, 34. Ant. Diog. b. Porph. 33 Pythagoras zuschreiben.

3) M. vgl. ausser der bekannten Erzählung von Damon und Phintias (Cic. Off. III, 10, 45. Diodor Fragm. S. 554. Porph. 59. Jambl. 233 ff. nach Aristoxenus, dem Dionys selbst die Sache mitgetheilt hatte, u. a.) weitere Anekdoten bei Diodor a. a. O. Jambl. 127 f. 185. 237 ff. und die allgemeineren Angaben Cic. Off. I, 17, 56. Diod. a. a. O. Porph. 33. 59. Jambl. 229 f. u. ö., auch Krische S. 40 ff. Eben diese Angaben und Erzählungen setzen aber grossentheils ein Privateigenthum voraus.

4) Aristoxenus und Lyko b. Athen. II, 46 f. X, 418 e. Porph. 33 f. Jambl. 97 f. Diog. VIII, 19.

5) Aristoxenus b. Athen. X, 418 f. Diog. VIII, 20. Gell. IV, 11 leugnet ausdrücklich, dass sich Pyth. des Fleisches enthalten habe, nur vom Pflugstier und vom Bock habe er nicht gegessen (von jenem wohl wegen seines Nutzens, von diesem wegen seiner Geilheit). Das gleiche berichtet Plutarch b. Gell. a. a. O. vgl. Diog. VIII, 19 aus Aristoteles. Nur einige Theile der Thiere und gewisse Fische sollen die Pythagoreer nach diesem nicht genossen haben (wesshalb b. Diog. VIII, 13 blos die Bemerkung über den unblutigen Altar, nicht die Erzählung von Pythagoras, aus Aristoteles entnommen sein kann). Auch Plut. qu. conv. VIII, 8, 1. 3 und Athen. VII, 308 c sagen von den Pythagoreern nur, dass sie sich der Fische gänzlich enthalten und wenig Fleisch, hauptsächlich Opferfleisch geniessen; ähnlich führt Alexander b. Diog. VIII, 33 unter manchen, schon theilweise unhistorischen, Speiseverboten die gänzliche Enthaltung von Fleisch noch nicht auf. Selbst Ant. Diog. b. Porph. 34. 36 und Jambl. 98 (in einem mittelbar ohne Zweifel von Aristoxenus herstammenden Bericht) stim-

schen Kulten vorkommen[1]; auch bei diesen wissen wir aber

men, im Widerspruch mit den sonstigen Behauptungen dieser Schriftsteller, hiemit überein, und Plut. Numa 8 sagt von den pythagoreischen Opfern gleichfalls nur, sie seien meist unblutig gewesen. Dagegen würde allerdings schon Theophrast den Pythagoreern die Enthaltung vom Fleischgenuss zuschreiben, welche für die orphisch-pythagoreischen Mysten seiner Zeit auch sonst bezeugt ist (vgl. Th. II a, 31. III b, 79 f.), wenn Porph. De abstin. II, 28 vollständig aus ihm entlehnt wäre; indessen hält Bernays Theophr. v. d. Frömm. S. 88 die von den Pythagoreern handelnden Sätze *δι' ὅπερ . . . παρανομίας* wohl mit Recht für einen Zusatz Porphyr's. Auch nach dieser Darstellung sollen sie aber vom Opferfleisch wenigstens gekostet haben, so dass sie doch Thieropfer gehabt hätten; ein Stieropfer wird Pythagoras auch aus Anlass des pythagoreischen Lehrsatzes und anderer mathematischer Entdeckungen zugeschrieben (Apollodor b. Athen. X, 418 f. und Diog. VIII, 12. Cic. N. D. III, 36, 88. Plut. qu. conv. VIII, 2, 4, 3. n. p. suav. v. 11, 4. S. 1094. Prokl. in Eucl. 426 Fr. — Porph. v. P. 26 macht daraus die Opferung eines *σταίτινος βοῦς*), und bei den Athleten soll er die Fleischkost eingeführt haben (s. u.). Von den Bohnen behauptet Aristoxenus b. Gell. a. a. O., dass Pyth., weit entfernt, sie zu verbieten, dieses Gemüse vielmehr vorzugsweise empfohlen habe; um so unwahrscheinlicher ist es, dass Hippol. Refut. I, 2. S. 12 und Porph. 43 ff. ihre alberne (auch von Lucian. Vit. auct. 6 berührte) Begründung des Bohnenverbots ihm, und nicht vielmehr dem Antonius Diogenes verdanken, aus dem sie Joh. Lydus De mens. IV, 29. S. 76 mit den gleichen Worten, wie Porphyr, mittheilt; und setzt auch der Widerspruch des Aristoxenus voraus, dass das Bohnenverbot schon damals Pythagoras beigelegt wurde, so sieht man doch zugleich daraus, dass es von denjenigen Pythagoreern, deren Ueberlieferung er folgte, nicht anerkannt war. Gell. a. a. O. erklärt die Sage vom Bohnenverbot aus dem Missverständniss eines symbolischen Ausspruchs; in Wirklichkeit ist sie wohl eher daraus entstanden, dass eine Sitte, die den Orphikern mit Recht beigelegt wird, auf die alten Pythagoreer übertragen wurde; vgl. Krische S. 35. Der Angabe, dass die Pythagoreer nur leinene Kleider getragen haben, widerspricht noch der Bericht bei Diog. VIII, 19 (über den im übrigen Krische S. 31 zu vgl.), wenn er sie wegen ihrer wollenen Gewänder, ungeschickt genug, entschuldigt: die Leinwand sei damals in Italien noch unbekannt gewesen. Nach Herod. II, 81 beschränkt sich das ganze darauf, dass in den orphisch-pythagoreischen Mysterien wollene Todtenkleider untersagt waren.

1) Wie diess Alexander b. Diog. VIII, 33 ausdrücklich bemerkt: *ἀπέχεσθαι βρωτῶν θνησειδίων τε κρεῶν καὶ τριγλῶν καὶ μελανούρων καὶ ᾠῶν καὶ τῶν ᾠοτόκων ζῴων καὶ κυάμων καὶ τῶν ἄλλων ὧν παρακελεύονται καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἐν τοῖς ἱεροῖς ἐπιτελοῦντες.* Vgl. Plut. qu. conv. XIII, 8, 3, 15. Dass die Pythagoreer eigenthümliche Gottesdienste und Weihen hatten, und dass diese den äusseren Vereinigungspunkt ihrer Verbindung bildeten, müssten wir schon nach Herod. II, 81 voraussetzen.

nicht sicher, ob sie schon den italischen Pythagoreern und nicht erst den pythagoraïsirenden Orphikern angehörten, ob sie daher ursprünglich aus dem Pythagoreïsmus oder aus den orphischen Mysterien herstammen. Die pythagoreïsche Ehelosigkeit ist noch späteren Schriftstellern so fremd, dass sie Pythagoras selbst eine Frau beilegen[1]), und zahlreiche Vorschriften für das eheliche Leben von ihm und seiner Schule berichten (s. u.). Von den Wissenschaften pflegten die Pythagoreer, neben der Philosophie, d. h. der Physik, vorzugsweise die Mathematik, welche ihnen ihre erste erfolgreiche Bearbeitung verdankt[2]). Durch Anwendung der Mathematik auf die

Von einem *πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου*, durch den sich die Schüler des Pyth. von andern unterscheiden, redet auch Plato Rep. X, 600 B; eine solche äusserlich hervortretende Eigenthümlichkeit in der Lebensweise lässt aber an sich schon einen religiösen Charakter vermuthen, und noch bestimmter erhellt dieser, neben dem, was sich uns in den Angaben über das pythagoreische Leben als geschichtlich bewährt hat, und was in den cärimoniellen Vorschriften bei Diog. 10. 33 f. Jambl. 163 f. 256 ächtes enthalten sein mag, aus der frühen Verbindung des Pythagoreismus mit den bacchisch-orphischen Mysterien, für welche die Belege theils in den obigen Nachweisungen, theils in der Unterschiebung orphischer Schriften durch Pythagoreer (Clemens Strom. I, 333 A. Diog. VIII, 8 vgl. die S. 279, 2 genannte Abhandlung 990 f. Lobeck Aglaoph. 347 ff.) liegen. Vgl. auch Ritter I, 363.

1) S. o. 314, 4. Musonius b. Stob. Floril. 67, 20, auch Diog. 21.

2) Was kaum nöthig ist mit Zeugnissen, wie das des Aristoteles Metaph. I, 5 Anf. (*οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι τῶν μαθημάτων ἁψάμενοι πρῶτοι ταῦτα προήγαγον καὶ ἐντραφέντες ἐν αὐτοῖς τὰς τούτων ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς ᾠήθησαν εἶναι πάντων*), besonders zu belegen, da es durch den ganzen Charakter der pythagoreischen Lehre und durch Namen, wie Philolaos und Archytas, hinreichend bewiesen wird. Auch später blieb ja Grossgriechenland und Sicilien ein Hauptsitz der mathematischen und astronomischen Studien. Pythagoras selbst werden bedeutende mathematische und astronomische Kenntnisse und Entdeckungen beigelegt; m. s. Aristox. b. Stob. Ekl. I, 16 und Diog. VIII, 12. Hermesianax und Apollodor b. Athen. XIII, 599 a. X, 418 f. und Diog. I, 25. VIII, 12. Cic. N. D. III, 36, 88. Plin. H. n. II, 8, 37. Diog. VIII, 11. 14. Porph. V. P. 36. Plut. qu. conv. VIII, 2, 4, 3. n. p. suav. vivi 11, 4, S. 1094. Plac. II, 12. Prokl. in Eucl. 65. 426. 428 Fr. Stob. Ekl. I, 502. Lucian vit. auct. 2: *τί δὲ μάλιστα οἶδεν; ἀριθμητικήν, ἀστρονομίαν, τερατείαν, γεωμετρίαν, μουσικήν, γοητείαν, μάντιν ἄκρον βλέπεις.* So wenig wir aber auch bezweifeln können, dass Pyth. zu der folgenreichen Entwicklung der Mathematik in seiner Schule den Anstoss gegeben hat, so unmöglich ist es doch, aus den

Musik | wurden sie die Begründer der wissenschaftlichen Tonlehre, welche in das pythagoreïsche System so bedeutend eingreift[1]); | nicht geringer war aber für sie auch die praktische Wichtigkeit der Musik, die theils als sittliches Bildungsmittel, theils in Verbindung mit der Heilkunde geübt wurde[2]), denn

abgerissenen und durchaus unzuverlässigen Angaben über ihn eine Vorstellung von seinem mathematischen Wissen zu gewinnen, welche auch nur annähernde geschichtliche Sicherheit hätte; um vollends einen so umfassenden und in alle möglichen Einzelheiten sich erstreckenden Bericht darüber zu geben, wie wir ihn bei Röth II a, 515—591 finden, war alle die Kritiklosigkeit und Zuversichtlichkeit nöthig, durch welche sich Röth's Werk auszeichnet. Selbst den Stand der mathematischen Wissenschaften in der pythagoreischen Schule zur Zeit des Philolaos und Archytas würde nur ein genauer Kenner der alten Mathematik, und auch dieser ohne Zweifel nur mit grosser Vorsicht und Zurückhaltung, schildern können. In den Kreis der vorliegenden Darstellung gehört das, was hierüber mitgetheilt wird, nur so weit es theils die allgemeinen Grundlagen der Zahlenlehre und Harmonik, theils die Vorstellungen vom Weltgebäude betrifft. — Dass Pyth. in Tarent eine Erdtafel verfertigt habe, liest Röth II a, 962. b, 314 aus Varro L. lat. V, 6 mittelst willkürlicher Aenderung des Textes heraus; in Wahrheit handelt es sich dort um ein Bild der Europa auf dem Stier von Pythagoras aus Rhegium, dem bekannten Bildhauer aus der Mitte des 5. Jahrh. Auch Marc. Capella De nupt. Philol. VI, 5 S. 197 Grot. schreibt Pyth. nicht eine Erdtafel, sondern eine Bestimmung der Erdzonen zu.

1) Nach Nikomachus Harm. I, 10. Diog. VIII, 12. Jambl. 115 ff. u. a. (s. u. 371, 1[4]) hätte Pythagoras selbst die Harmonik erfunden. Sicherer ist, dass sie in seiner Schule zuerst ausgebildet wurde, wie diess schon der Name und die Theorieen des Philolaos und Archytas beweisen, über die unten noch zu sprechen sein wird. Weiteres S. 402, 4[4].

2) M. s. die Angaben bei Porph. 32. Jambl. 33. 64. 110 ff. 163. 195. 224. Strabo I, 2, 3. S. 16. X, 3, 10. S. 468. Plut. Is. et Os. c. 80. S. 384. virt. mor. c. 3, S. 441. Cic. Tusc. IV, 2. Sen. De ira III, 9. Quintil. Instit. I, 10, 32. IX, 4, 12. Censorin Di. nat. 12. Aelian V. H. XIV, 23. Sext. Math. VI, 8. Chamäleo b. Athen. XIII, 623 f. (über Klinias). Enthalten auch diese Angaben manches sagenhafte, so lässt sich doch ihr oben bezeichneter historischer Kern um so weniger bezweifeln, da die pythagoreische Harmonik eine lebhafte Beschäftigung mit der Musik voraussetzt, und da die ethische Anwendung dieser Kunst dem Charakter des dorischen Lebens und des apollinischen Kultus entspricht, ihr medicinischer Gebrauch in Verbindung mit dem Kultus auch sonst vorkommt. Hiezu passt es, dass die pythagoreische Musik als ernst und ruhig und die Leyer als ihr Hauptinstrument bezeichnet wird; doch nennt Athen. IV, 184 e auch eine Reihe pythagoreischer Flötenbläser.

auch diese[1]) blühte ebenso, wie die Gymnastik[2]), bei den Pythagoreern. Dass sich Pythagoras und seine Schüler der Mantik befleissigt haben sollen[3]), war schon nach den Proben von übernatürlichem Wissen zu erwarten, welche die Sage (s. o.) von dem samischen Philosophen berichtet. Als Hülfsmittel der Sittlichkeit war den Mitgliedern des Bundes, neben anderem[4]), wie erzählt wird, namentlich tägliche genaue Selbstprüfung vorgeschrieben[5]). | Wie aber das Ethische in jener Zeit vom Politischen nicht zu trennen ist, so wird auch von den Pythagoreern überliefert, dass sie sich nicht blos überhaupt eifrig mit Politik beschäftigten[6]), und auf die Gesetzgebung und Verwaltung der grossgriechischen Städte den bedeutendsten Einfluss gewannen[7]), sondern dass sie auch in Kroton und andern italischen Städten eine förmliche politische Verbindung[8]) bildeten, welche durch ihre Einwirkung auf die Rathsversammlungen[9]) thatsächlich die Herrschaft über diese

1) Diog. VIII, 12. Porph. 33. Jambl. 110. 163. Apollon. b. Jambl. 264. Celsus De med. I, præf. nennt Pyth. unter den berühmtesten Aerzten. Man vgl. was später über Alkmäon's Verbindung mit den Pythagoreern bemerkt werden wird.

2) Ueber die ausser Jambl. 97 namentlich Strabo VI, 1, 12, S. 263. Justin XX, 4, auch Diodor Fragm. S. 554 zu vergleichen ist. Milo's, des berühmten Athleten, Pythagoreismus ist bekannt. Auch die Angabe (Diog. 12 f. 47. Porph. V. P. 15. De abst. I, 26. Jambl. 25), dass Pyth. bei den Athleten die Fleischkost eingeführt habe, an sich freilich schwerlich geschichtlich, scheint sich ursprünglich auf unsern Pyth. zu beziehen.

3) Cic. Divin. I, 3, 5. II, 58, 119. Diog. 20. 32. Jambl. 93. 106. 147. 149. 163. Clem. Strom. I, 334 A. Plut. Plac. V, 1, 3. Lucian (s. o. S. 320, unt.). Auch magische Künste werden Pyth. beigelegt, Apul. de magia c. 27. S. 504 u. a.

4) Diodor Fragm. S. 555.

5) Carm. aur. V. 40 ff. Cic. Cato 11, 38. Diodor a. a. O. Diog. VIII, 22. Porph. 40. Jambl. 164 f. 256. Weiteres S. 426[4] ff.

6) Nach Jambl. 97 wären die Stunden nach Tische der Politik gewidmet gewesen; Varro b. Augustin De ord. II, 20 behauptet, Pyth. habe die Politik nur den gereiftesten unter seinen Schülern mitgetheilt.

7) S. o. S. 314, 5. 315, 1. Valer. Max. VIII, 15, ext. 1. ebd. 7, ext. 2.

8) In Kroton angeblich aus 300, nach andern aus mehr als 300 Mitgliedern bestehend.

9) In Kroton wird diese von Jambl. V. P. 45. 260 (nach Apollonius) mit dem Namen οἱ χίλιοι bezeichnet; Diod. XII, 9 nennt sie σύγκλητος,

Staaten in der Hand hatte, und diese ihre Macht im Sinn der altdorischen streng aristokratischen Staatsordnung benützte[1]). Nicht minder streng sollen sie an der Lehre ihres | Meisters festgehalten, und jeden Zweifel daran mit dem bekannten αὐτὸς ἔφα niedergeschlagen haben[2]); zugleich wird aber be-

Porph. 18 τὸ τῶν γερόντων ἀρχεῖον. Daneben redet aber sowohl Diodor als Jamblich von dem δῆμος und der ἐκκλησία, welche indessen nach Jambl. 260 nur über das zu beschliessen gehabt hätte, was von den χίλιοι an sie gebracht wurde.

1) Jambl. 249 nach Aristoxenus, 254 ff. nach Apollonius. Diog. VIII, 3. Justin. XX, 4. Auch Polyb. II, 39 erwähnt der pythagoreischen συνέδρια in den grossgriechischen Städten, Plut. c. princ. philos. 1, 11. S. 777 redet von dem Einfluss des Pythagoras auf die angesehensten unter den Italioten, und Porph. 54 sagt, die Italer haben den Pythagoreern die Verwaltung ihrer Staaten überlassen. Bei dem Streit zwischen Kroton und Sybaris, welcher mit der Zerstörung von Sybaris endete, war es nach Diodor XII, 9 das Ansehen des Pythagoras, welches in Kroton für den Beschluss entschied, die Auslieferung der geflüchteten sybaritischen Aristokraten zu verweigern und den Kampf mit dem übermächtigen Gegner aufzunehmen, und der Pythagoreer Milo führte seine Landsleute in der Vernichtungsschlacht am Traës. Dem steht nicht im Wege, dass Cic. De orat. III, 15, 56 vgl. Tusc. V, 23, 66 den Pythagoras mit Anaxagoras und Demokrit unter die rechnet, welche einer politischen Wirksamkeit entsagt haben, um ganz der Wissenschaft zu leben, denn theils fragt es sich, woher er das hatte, theils bekleidete auch Pythagoras selbst keine Staatsämter; noch weniger folgt aus Plato Rep. X, 600 C, dass sich die Pythagoreer einer politischen Wirksamkeit enthielten, wenngleich ihr Stifter selbst, dieser Stelle zufolge, nicht als Staatsmann, sondern durch persönlichen Umgang wirkte. Der streng aristokratische Charakter der pythagoreischen Politik erhellt auch aus den Anschuldigungen bei Jambl. 260. Athen. V, 213 f. vgl. Diog. VIII, 46. Tertull. Apologet. c. 46, und aus der ganzen kylonischen Verfolgung. Dagegen fehlt es der Annahme Chaignet's (I, 54 ff.), dass die Verfassung von Kroton erst durch Pythagoras aus einer gemässigten Demokratie in eine Aristokratie verwandelt worden sei, an jeder Stütze in der Ueberlieferung; es steht ihr vielmehr entgegen, dass Strabo VIII, 7, 1. S. 384 (nach Polyb. II, 39, 5) von den Italikern sagt, μετὰ τὴν στάσιν τὴν πρὸς τοὺς Πυθαγορείους τὰ πλεῖστα τῶν νομίμων μετενέγκασθαι παρὰ τούτων (den Achäern, die eine demokratische Verfassung hatten), was sie nicht nöthig gehabt hätten, wenn sie nur ihre eigenen demokratischen Einrichtungen wiederherzustellen brauchten; während andererseits (vgl. vor. Anm.) auch unter der pythagoreischen Staatsverwaltung über manche Dinge die ἐκκλησία entscheidet.

2) Cic. N. D. I, 5, 10. Diog. VIII, 46. Clemens Strom. II, 369 C. Philo qu. in Gen. I, 99. S. 70 Auch. u. a.

hauptet, diese Lehre sei sorgfältig auf den Kreis der Schule beschränkt, und jede Ueberschreitung dieser Schranke auf's stärkste gerügt worden[1]; um sie den Uneingeweihten für alle Fälle unverständlich zu machen, sollen sich die Pythagoreer, und schon der Stifter der Schule, jener symbolischen Ausdrucksweise bedient haben, in der die meisten von den Sinnsprüchen gehalten sind, welche uns als pythagoreïsch überliefert werden[2].

1) Schon Aristoxenus b. Diog. VIII, 15 bezeichnet es als einen Grundsatz der Pythagoreer, μὴ εἶναι πρὸς πάντας πάντα ῥητά, und nach Jambl. 31 zählte Aristoteles die S. 311, 3 angeführte Aeusserung über Pythagoras zu den πάνυ ἀποῤῥήτοις der Schule; Spätere (wie Plut. Numa 22; Aristokles b. Eus. pr. ev. XI, 3, 1; der angebliche Lysis b. Jambl. 75 ff. und Diog. VIII, 42; Clemens Strom. V, 574 D; Jambl. V. P. 199. 226 f. 246 f. π. κοιν. μαθ. ἐπιστ. in Villoison Anecd. II. S. 216; Porph. 58; ein Ungenannter b. Menage z. Diog. VIII, 50 vgl. Plato ep. II, 314 A) wissen viel von der Strenge und Standhaftigkeit, mit welcher die Pythagoreer auch geometrische und andere rein wissenschaftliche Sätze als Ordensgeheimnisse bewahrt, von dem Abscheu und den Strafen der Götter, die jede Verletzung dieses Geheimnisses getroffen haben. Der erste Beweis für das Vorkommen dieser Vorstellung liegt in der S. 287 m besprochenen Behauptung des Neanthes über Empedokles und Philolaos, und in der legendenhaften Erzählung desselben Schriftstellers, sowie des (nach Diog. VIII, 72 beträchtlich jüngeren) Hippobotus b. Jambl. 189 ff., wo Myllias und Timycha das äusserste erdulden, letztere sich sogar (wie Zeno von Elea) die Zunge abbeist, um dem älteren Dionys den Grund des pythagoreischen Bohnenverbots nicht zu verrathen. Dagegen fragt es sich, ob die Angabe des Timäus b. Diog. VIII, 54, welche der des Neanthes unverkennbar zu Grunde liegt, Empedokles, und ebenso später Plato, seien wegen λογοκλοπία von dem pythagoreischen Unterricht ausgeschlossen worden, sich gleichfalls auf die Veröffentlichung einer Geheimlehre, und nicht vielmehr nur darauf bezieht, dass sie die pythagoreische Lehre ungehöriger Weise für ihre eigene ausgaben. Grosses Gewicht werden wir übrigens dem Zeugniss eines Schriftstellers, welcher den Empedokles a. a. O. gegen alle chronologische Möglichkeit noch zum persönlichen Schüler des Pythagoras macht, keinenfalls beilegen dürfen.

2) Jambl. 104 f. 226 f. Sammlungen und Deutungen pythagoreischer Symbole werden von Aristoxenus in den πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις, Alexander Polyhistor, Anaximander d. j. erwähnt bei Clemens Strom. I, 304 B. Cyrill. c. Jul. IV, 133 D. Jambl. V. P. 101. 145. Theol. Arithm. S. 41. Suidas Ἀναξίμανδρος (vgl. Krische S. 74 f. Mahne De Aristoxeno 94 ff. Brandis I, 498); eine weitere, angeblich altpythagoreische, unter dem Namen des Androcydes ist Th. III b, 102 u. besprochen; auch das aristotelische Werk über die Pythagoreer scheint manche von jenen Symbolen mitgetheilt

Was nun an diesen Angaben geschichtlich ist, lässt sich im einzelnen nicht mit Sicherheit ausmachen, und nur gewisse allgemeine Ergebnisse können wir annähernd feststellen. Wir sehen, dass schon zur Zeit des Aristoteles manche Wundersagen über Pythagoras im Umlauf waren [1]; aber ob er selbst in der Rolle des Wunderthäters auftrat, lässt sich nicht entscheiden. Als ein Mann von ungewöhnlichem Wissen wird er auch von solchen anerkannt, die nicht zu seinen Anhängern gehören [2]. Dieses Wissen ist nun zunächst ein religiöses; Pythagoras erscheint als der Stifter eines religiösen Vereins, und die einzige Lehre, die während des ersten Jahrhunderts nach seinem Tode mit seinem Namen in Verbindung gebracht wird [3], ist die von der Seelenwanderung und der Unsterblichkeit. Er mag insofern für einen Seher und Weihepriester gegolten, und sich selbst als solchen gegeben haben; — diess wird theils durch den ganzen Charakter der Pythagorassage, theils durch das Dasein pythagoreïscher Orgien im fünften Jahrhundert durchaus wahrscheinlich. Diess macht ihn aber zu keiner so

zu haben (s. Porph. 41. Hieron. c. Ruf. III, 39. T. II, 565 Vall. Diog. VIII, 34); überhaupt sind wohl viele (wie der von Athen. X, 452 e erwähnte Demetrius von Byzanz) beiläufig darauf eingegangen. Aus diesen älteren Sammlungen mag das meiste von dem geflossen sein, was von Späteren, wie Plutarch (besonders in den συμποσιακά), Stobäus, Athenäus, Diogenes, Porphyr und Jamblich, Hippolytus u. a. Pythagoras und den Pythagoreern derartiges zugeschrieben wird. Diese Sprüche lassen sich aber für die Darstellung der pythagoreischen Ethik und Religionslehre nur mit grosser Vorsicht benützen, weil theils ihr Sinn vielfach unsicher, theils das ächt pythagoreische von dem späteren schwer zu scheiden ist; für die pythagoreische Philosophie haben sie keine grosse Bedeutung. Sammlungen derselben finden sich bei Orelli Opusc. Græc. vet. sent. I, 60 f. Mullach Fragm. Philos. I, 504 ff.; eine eingehendere Untersuchung hat ihnen Göttling Ges. Abhandl. I, 278 f. II, 280 f. gewidmet. In der Deutung derselben scheint er mir aber nicht selten allzukünstlich zu verfahren, und in Vorschriften, die ihrer ursprünglichen Abzweckung nach rein ritueller Art sind, ohne Noth einen verborgenen Sinn zu suchen. Vgl. auch Rohde Rh. Mus. XXVI, 561.

1) Die ältesten Zeugnisse dafür, dass ihm in der pythagoreischen Schule eine übermenschliche Natur, Weissagungsgabe und Wunderkraft beigelegt wurde, sind die S. 311, 3. 4 angeführten des Andron und des Aristoteles.

2) Herodot und Heraklit; s. o. S. 309 f.

3) Von Xenophanes, Io, Herodot; s. u. S. 418[4].

ausserordentlichen Erscheinung, wie die spätere Ueberlieferung voraussetzt, sondern er steht in dieser Beziehung mit einem Epimenides, Onomakritus und andern Männern des sechsten und siebenten Jahrhunderts in Einer Reihe. Ferner scheint es sicher, dass sich der pythagoreïsche Verein vor allen ähnlichen durch seine ethische Richtung auszeichnete; und wir werden schwerlich fehlgehen, wenn wir annehmen, der ausserordentliche Eindruck, den er mit seiner Lehre von der Seelenwanderung hervorbrachte, beruhe gerade darauf, dass er diese von ihm nicht zuerst verkündigte Lehre in einem neuen Sinn verwerthete, sie nicht blos zur Empfehlung mystischer Weihen, sondern als allgemein sittliche Triebfeder benützte, dass er die dionysischen Mysterien im Geist einer reineren Sittenlehre und zu einem Hülfsmittel für dieselbe umbildete. Aber die richtige Vorstellung von seinen ethischen Bestrebungen und Einrichtungen werden wir den späteren, unzuverlässigen Beschreibungen nicht entnehmen können. Pythagoras hatte ohne Zweifel die Absicht, eine Pflanzschule der Frömmigkeit und der Sittenstrenge, der Mässigkeit, der Tapferkeit, der Ordnung, des Gehorsams gegen Obrigkeit und Gesetz, der Freundestreue, überhaupt aller jener Tugenden zu gründen, die zum griechischen, und insbesondere zum dorischen Begriff eines wackeren Mannes gehörten, und die auch in den pythagoreïschen Sittensprüchen, wie es sich übrigens im einzelnen mit ihrer Aechtheit verhalten mag, überwiegend betont werden. Er verfolgte diese Absicht, im Anschluss an die landesübliche Form gottesdienstlicher und politischer Vereine (θίασοι und ἑταιρεῖαι), durch die Gründung einer Gesellschaft, die sich zunächst als eine Kultusgenossenschaft darstellt, an gewissen, nur den Mitgliedern zugänglichen gottesdienstlichen Handlungen ihren Mittelpunkt, an dem Dogma vom Fortleben und Wiederaufleben nach dem Tode ihre Unterscheidungslehre hatte. Von den Einrichtungen dieser Gesellschaft geben uns die späteren Schilderungen kein glaubwürdiges Bild. Eine gewisse äussere Organisation, einen Vorstand mit bestimmten Funktionen, konnte keine derartige Genossenschaft entbehren. Dass an der Spitze jedes Vereins, wie in den späteren Philosophenschulen, ein für seine Lebenszeit bestelltes Vereinshaupt

stand, hat die Wahrscheinlichkeit für sich. Ob aber die Pythagoreervereine der unteritalischen Städte mit einander in einer organischen Verbindung oder nur in einem moralischen Zusammenhang standen, wissen wir nicht; und wenn der Gründer des pythagoreïschen Bundes, so lange er lebte, ohne Zweifel auch ansserhalb Kroton's thatsächlich in allen wichtigeren Angelegenheiten das entscheidende Wort zu sprechen hatte, so fragt es sich doch, ob nach seinem Tode andere oberste, von allen Vereinen anerkannte Bundeshäupter an seine Stelle traten[1]).

Um seine Genossen für seine Ziele zu gewinnen und zu ihrer Verwirklichung tüchtig zu machen, mussten Pythagoras neben den religiösen Beweggründen, die sich aus dem Gedanken an das Walten der Götter, und im besonderen aus der Lehre von der Seelenwanderung ergaben, die vaterländischen Uebungs- und Bildungsmittel, Musik und Gymnastik, zunächst liegen, und so lässt sich auch nach den sichersten Ueberlieferungen | nicht bezweifeln, dass beide in den pythagoreïschen Kreisen mit Eifer betrieben wurden. An beide mochte sich sodann (s. o.) der Gebrauch gewisser Heil- und Geheimmittel anschliessen; und dass hiebei Beschwörung, Gesang und religiöse Musik im wesentlichen jene Rolle spielten, welche die Sage ihnen zuschreibt, ist nach dem ganzen Charakter der ältesten, mit Religion, Zauberei und Musik so eng verschmolzenen Heilkunde ganz wahrscheinlich, während andererseits die Behauptung, die pythagoreïsche Heilkunst habe vorzugsweise in Diätetik bestanden[2]), nicht blos durch ihre Verbindung mit der Gymnastik und durch den ganzen Charakter

1) Jamblich 265 gibt zwar ein Verzeichniss pythagoreischer Diadochen. Pythagoras habe die Leitung der Schule seinem ältesten Schüler Aristäus übertragen, der in der Folge auch Theano geheirathet und für ihre Kinder gesorgt habe. Ihm folgte Pythagoras' Sohn Mnesarchus, diesem Bulagoras, ihm Gortydas, dem letzteren nach längerer Unterbrechung (χρόνῳ ὕστερον) Aresas. (Die im folgenden genannten, Klinias, Philolaos u. s. w., werden, wie aus dem vollständigeren Text des Cod. Laurent. deutlich hervorgeht, nicht als Diadochen aufgeführt. Sollte aber auch diese Liste der krotoniatischen Vereinshäupter auf wirklich glaubwürdiger Ueberlieferung beruhen, wie diess immerhin wahrscheinlich ist, so führt sie uns doch über das oben Bemerkte nicht hinaus.

2) Jambl. 163. 264.

des pythagoreïschen Lebens, sondern auch durch PLATO's übereinstimmende Ansicht[1]) bestätigt wird[2]). Ebenso ist es glaublich, dass die Pythagoreer die Einrichtung der gemeinsamen Mahle auf ihren Verein übertrugen, mochten dieselben nun täglich oder nur zu gewissen Zeiten stattfinden[3]); was aber Spätere von ihrer Gütergemeinschaft erzählen, ist sicher fabelhaft, und ihre Eigenthümlichkeiten in der Kleidung, den Nahrungsmitteln und der sonstigen Lebensweise müssen wir auf wenige Bestimmungen von untergeordneter Bedeutung zurückführen[4]). Weiter ist der politische Charakter des pythagoreïschen Bundes unleugbar; die Behauptung jedoch[5]), | dass seine ganze Abzweckung rein politischer Art, und alles andere diesem Zweck untergeordnet gewesen sei, greift weit über das geschichtlich erweisliche hinaus, und ist weder mit der physikalisch-mathematischen Richtung der pythagoreïschen Wissenschaft, noch mit dem Umstand zu vereinigen, dass uns die ältesten Zeugnisse in Pythagoras mehr den Propheten, den kenntnissreichen Mann, den sittlichen Reformator, als den Staatsmann zeigen[6]). Mir scheint die Verbindung des Pythagoreïsmus mit der dorischen Aristokratie nicht der Grund, sondern die Folge seiner ganzen Richtung und Lebensansicht

1) Rep. III, 405 C ff. Tim. 88 C ff.

2) Vgl. über die Arzneikunde der Pythagoreer und ihrer Zeitgenossen KRISCHE De societ. a Pyth. cond. 40. Forschungen 72 ff.

3) Wie KRISCHE De societ. u. s. w. 86, gestützt auf die lückenhafte Stelle aus SATYRUS b. DIOG. VIII, 40, vgl. mit JAMBL. 249, vermuthet. Weiteres bei den S. 317, 2 angeführten Schriftstellern, welche aber durchaus die Gütergemeinschaft voraussetzen.

4) Vgl. S. 318 f.

5) KRISCHE in der mehrerwähnten Schrift, die ihr Ergebniss S. 101 in den Worten zusammenfasst: *Societatis (Pythagoricae) scopus fuit mere politicus, ut lapsam optimatium potestatem non modo in pristinum restitueret, sed firmaret amplificaretque; cum summo hoc scopo duo conjuncti fuerunt, moralis alter, alter ad literas spectans. Discipulos suos bonos probosque homines reddere voluit Pythagoras et ut civitatem moderantes potestate sua non abuterentur ad plebem opprimendam, et ut plebs, intelligens suis commodis consuli, conditione sua contenta esset. Quoniam vero bonum sapiensque moderamen (non) nisi a prudente literisque exculto viro exspectari licet, philosophiae studium necessarium duxit Samius iis, qui ad civitatis clavum tenendum se accingerent.*

6) M. s. was S. 309 f. 319, 1. 323, 1. 325 f. angeführt wurde.

zu sein; und mag auch die Ueberlieferung, welche uns in den pythagoreïschen Vereinen Grossgriechenlands eine politische Verbindung erkennen lässt, in der Hauptsache Glauben verdienen, so vermisse ich doch jeden Beweis dafür, dass sich die religiöse, ethische und wissenschaftliche Eigenthümlichkeit der Pythagoreer aus ihrer politischen Parteistellung, und nicht vielmehr diese aus jener entwickelt habe. Auch die wissenschaftliche Forschung war aber schwerlich die Wurzel des Ganzen, denn aus der Zahlenlehre und der Mathematik, in denen wir auch später noch die unterscheidenden Züge der pythagoreïschen Wissenschaft erkennen werden, lässt sich der sittliche, religiöse und politische Charakter der Schule nicht erklären. Das ursprüngliche im Pythagoreïsmus scheint vielmehr, wie bemerkt, das sittlich religiöse Element gewesen zu sein. Pythagoras wollte zunächst mit Hülfe der Religion eine Reform des sittlichen Lebens bewirken; aber wie sich bei Thales an die ethische Reflexion die erste naturphilosophische Spekulation angeschlossen hatte, so stand auch hier mit den praktischen Bestrebungen jene eigenthümliche Richtung der wissenschaftlichen Weltansicht in Verbindung, welcher der Pythagoreïsmus seine Stelle in der Geschichte | der Philosophie zu verdanken hat. Nur in ihren religiösen Gebräuchen werden wir auch jene vielbesprochenen Bundesgeheimnisse der Pythagoreer zu suchen haben, und nur auf diese kann sich, wenn er überhaupt altpythagoreïsch ist, der Gegensatz von Esoterikern und Exoterikern beziehen, welcher sich aus der herkömmlichen Unterscheidung grösserer und kleinerer, vollendender und vorbereitender Weihen ergab [1]; wenn aber nicht

1) Was aber die spätere Vorstellung über die Bedeutung dieses Unterschieds betrifft, so möchte ich mir diese nicht mit Rohde (Rh. Mus. XXVI, 560 f.) daraus erklären, dass nach der Entstehung einer pythagoreischen Philosophie den Anhängern derselben der ursprüngliche, auf religiöse Vorschriften und Gebräuche beschränkte, Pythagoreismus sich als eine blosse Vorstufe des höheren Wissens darstellte; sie scheint mir vielmehr eine Erfindung der Neupythagoreer zu sein, welche dadurch die von ihnen dem Pythagoras unterschobenen Bestimmungen für seine eigentliche Meinung ausgeben und den Umstand, dass die ältere Ueberlieferung von ihnen nichts wusste, unschädlich machen wollten. Nur in ihren Berichten wird jener zwei Klassen von Pythagoreern gedacht, und sie sind es auch, welche in

einmal die religiöse Unterscheidungslehre der Partei, das Dogma von der Seelenwanderung, als Geheimniss behandelt wurde[1]), so ist es vollends undenkbar, dass diess bei philosophischen Lehren oder mathematischen Sätzen, abgesehen von ihrer etwaigen symbolisch religiösen Bedeutung, geschehen wäre[2]). Philolaos wenigstens und die übrigen, denen Plato und Ari-

den S. 282, 1. 2 und III b, 111 f. besprochenen Behauptungen die allgemein bekannten Sätze der Pythagoreer für etwas exoterisches erklären, dessen wahrer Sinn nur dadurch gefunden werden könne, dass man darin blosse Symbole für tiefere, durch das Schulgeheimniss geschützte und aus der allgemeinen Ueberlieferung verschwundene Lehren erkenne. Mit dieser Tendenz stimmt es durchaus zusammen, und aus ihr begreift es sich am leichtesten, wenn die ächte pythagoreische Philosophie als eine Geheimlehre dargestellt wurde, die unter den pythagoreischen Schülern selbst nur einer Minderheit von Auserwählten mitgetheilt worden sei. Aehnlich machten es ja auch die mit der neupythagoreischen Schule so nahe verwandten jüdischen Alexandriner ihrer Religion gegenüber; vgl. Th. III b, 294, 2. Clement. Homil. ep. Petri 3. Contest. 1.

1) Und dass diess nicht der Fall war, ergibt sich aus den S. 418[4] angeführten Belegen.

2) Auch Tannery's Vertheidigung der späteren Angaben hierüber (Archiv f. Gesch. d. Phil. I, 28 ff.) hat mich nicht überzeugt. Wenn nach Jambl. v. P. 89 die pythagoreische Geometrie dadurch bekannt geworden sein soll, dass ein Pythagoreer sein Vermögen verloren hatte (*ἀποβαλεῖν τινα τὴν οὐσίαν τῶν Πυθαγορείων*), und diesem nun erlaubt wurde, *χρηματίσασθαι ἀπὸ γεωμετρίας*, so gibt T. dieser Angabe den Sinn: als das gemeinsame Vermögen eines Pythagoreervereins von seinem Schatzmeister verloren worden sei, habe man eine geometrische Schrift veröffentlicht, um durch ihren Verkauf den Schaden zu decken. Allein *ἀποβάλλειν τὴν οὐσίαν* heisst: sein eigenes Vermögen verlieren, nicht: fremdes Vermögen verloren gehen lassen; dass es sich ferner nur um jenes handeln kann, und somit der Genetiv *τ. Πυθαγορείων* von *τινὰ*, nicht von *οὐσίαν* abhängig ist, beweisen die gleich folgenden Worte: *δοθῆναι* [add. *τῷ*] *ἀνθρώπῳ χρηματίσασθαι ἀ. γεωμ.*: er erhält Erlaubniss, durch Unterricht in der Geometrie sich etwas zu erwerben; von Veröffentlichung einer Schrift steht bei Jamblich so wenig, als von einem Pythagoreerverein auch nur das geringste. Auch § 88 sagt aber Jamblich nicht, wie T. S. 30 will, dass Hippasus desshalb ertrunken sei, weil er eine mathematische Entdeckung des Pythagoras für die seinige ausgegeben habe, sondern diese Strafe trifft ihn lediglich *διὰ τὸ ἐξενεγκεῖν*; und wenn er in Folge ihrer Veröffentlichung für den Urheber jener Entdeckung gehalten wurde, deutet Jamblich doch mit keinem Wort an, dass er selbst auf diesen Ruhm Anspruch gemacht habe. Mit seiner Deutung jener Angaben verlieren aber auch Tannery's weitere Combinationen ihre Grundlage.

stoteles ihre Kenntniss der pythagoreïschen Lehre verdankten, können von einer Verpflichtung dazu nichts gewusst haben[1]; und selbst jüngere Berichte lassen sie erst geraume Zeit nach Pythagoras' Tod eingeführt werden[2]. Nur das mussten die Verhältnisse von selbst mit sich bringen, dass keine andern, als Mitglieder des Vereins, zu seinen wissenschaftlichen Besprechungen Zutritt fanden und die Lehrschriften der Schule in der Regel auch nur ihnen bekannt wurden, wie diess auch ohne das Verbot, sie anderen mitzutheilen, in einer so festgeschlossenen Verbindung und in Zeiten eines beschränkten wissenschaftlichen Verkehrs natürlich war.

Für den äusseren Bestand des pythagoreïschen Vereins und für einen grossen Theil seiner Mitglieder wurde seine politische Richtung verhängnissvoll. Die demokratische Bewegung gegen die herkömmlichen aristokratischen Einrichtungen, welche mit | der Zeit die meisten griechischen Staaten ergriff, kam in den volkreichen und unabhängigen italischen Pflanzstädten mit ihrer gemischten Bevölkerung, von ehrgeizigen Volksführern genährt, früher und furchtbarer als anderswo zum Ausbruch; und da die pythagoreïschen Synedrien der Mittelpunkt der aristokratischen Partei waren, so wurden sie der nächste Gegenstand einer Verfolgung, die mit solcher Wuth in ganz Unteritalien tobte, dass die Versammlungshäuser der Pythagoreer aller Orten verbrannt, sie selbst ermordet oder vertrieben, die aristokratischen Verfassungen umgestürzt wurden, bis am Ende unter Vermittlung der Achäer ein Vergleich zu Stande kam, durch welchen dem Ueberrest der Vertriebenen die Rückkehr in ihre Heimath möglich gemacht wurde[3].

1) Denn was bei Porph. 58. Jambl. 253. 199 unter Voraussetzung derselben zu ihrer Entschuldigung gesagt wird, trägt den Stempel späterer Erfindung an der Stirne.

2) Neanthes b. Diog. VIII, 55 s. o. S. 287.

3) So viel ergibt sich nicht blos aus den gleich zu erwähnenden ausführlicheren Erzählungen, die in dem obigen übereinstimmen, sondern dasselbe berichtet auch Polyb. II, 39, wenn er hier, leider nur beiläufig und ohne Zeitangabe, sagt: *καθ' οὓς γὰρ καιροὺς ἐν τοῖς κατὰ τὴν Ἰταλίαν τόποις κατὰ τὴν μεγάλην Ἑλλάδα τότε προσαγορευομένην ἐνέπρησαν τὰ συνέδρια τῶν Πυθαγορείων, μετὰ ταῦτα δὲ γινομένου κινήματος ὁλοσχεροῦς περὶ τὰς πολιτείας, ὅπερ εἰκὸς, ὡς ἂν τῶν πρώτων ἀνδρῶν ἐξ ἑκάστης*

Ueber die Zeit und die näheren Umstände dieser Verfolgung lauten jedoch die Berichte sehr verschieden. Einerseits soll Pythagoras selbst darin umgekommen sein, andererseits wird von Pythagoreern des fünften und vierten Jahrhunderts erzählt, dass sie der Verfolgung entronnen seien; und wenn weit die meisten Kroton als den Ort nennen, wo der erste entscheidende Angriff erfolgte, und Metapont als den, wo Pythagoras starb, so finden sich doch in den Nebenumständen so abweichende Angaben, dass eine durchgängige Vereinigung der Berichte unmöglich ist[1]). Das wahrscheinlichste ist, dass

πόλεως οὕτω παραλόγως διαφθαρέντων, συνέβη τὰς κατ᾽ ἐκείνους τοὺς τόπους Ἑλληνικὰς πόλεις ἀναπλησθῆναι φόνου καὶ στάσεως καὶ παντοδαπῆς ταραχῆς. Hierauf die Angabe, dass die Achäer einen Vergleich und ein Bündniss zwischen Kroton, Sybaris und Kaulonia vermittelt und dabei die Einführung ihrer Verfassung in diesen Städten bewirkt haben.

1) Die verschiedenen Berichte stellen sich so: 1) Plut. Sto. rep. 37, 3. S. 1051. Athenag. Suppl. c. 31. Hippol. Refut. I, 2 g. E. Arnob. adv. gent. I, 40. Schol. in Plat. S. 420 Bk. und eine Angabe b. Tzetz. Chil. XI, 80 ff. behaupten, Pyth. sei von den Krotoniaten lebendig verbrannt worden; Hippolytus bemerkt aber zugleich, Archippus, Lysis und Zamolxis seien aus dem Brand entflohen, und Plutarch's Worte scheinen die Möglichkeit offen zu lassen, dass er an einen blossen Verbrennungsversuch gedacht hätte. 2) Dieser Angabe steht die des Diog. VIII, 39 am nächsten, Pyth. sei mit den Seinigen in Milo's Hause gewesen, als die Gegner Feuer anlegten, er sei zwar entronnen, aber auf der Flucht eingeholt und getödtet worden, auch seine meisten Freunde, ihrer 40, seien umgekommen, nur wenige, worunter Archippus und Lysis, haben sich gerettet. 3) Andere wollten (nach Porph. 57. Tzetz. a. a. O.) wissen, dass Pyth. selbst bei dem Ueberfall in Kroton nach Metapont entkommen sei, indem seine Schüler mit ihren Leibern eine Brücke durchs Feuer für ihn bildeten, und alle, ausser Lysis und Archippus, umkamen, dass er aber dort, wie es bei Porph. heisst, aus Lebensüberdruss sich selbst ausgehungert habe, oder nach Tzetzes, aus Mangel verhungert sei. 4) Nach Dicäarch b. Porph. 56 f. Diog. VIII, 40 war Pyth. bei dem Angriff auf die 40 Versammelten zwar in der Stadt, aber nicht in dem Hause, er flüchtete sich zu den Lokrern, von ihnen nicht aufgenommen nach Tarent, hier gleichfalls verfolgt nach Metapont, wo er nach 40tägiger Aushungerung (*ἀσιτήσαντα* sagt Diog., *ἐν σπάνει τῶν ἀναγκαίων διαμείναντα* Porph., daher wohl die Darstellung des Tzetzes) starb. Derselben Darstellung folgt Themist. Orat. XXIII, S. 285 b; ebendaher scheint auch der Bericht Justin's Hist. XX, 4 zu stammen, der im übrigen einstimmig 60 Pythagoreer umkommen, die übrigen verbannt werden lässt; auch nach Dicäarch waren aber nicht blos die 40 getödtet worden. Als Urheber der Verfolgung scheint Dicäarch, wie die meisten, Kylon aus-

der | offene Ausbruch der Unruhen erst in die Zeit nach dem

drücklich genannt zu haben. (Auf den damaligen Aufenthalt des Pyth. in Tarent bezieht Röth II a, 962 neben der S. 320, 2 Schl. berührten Notiz auch Claudian. De consul. Fl. Mall. Theod. XVII 157: *At non Pythagoræ monitus annique silentes famosum Oebalii luxum pressere Tarenti;* sie gehen aber wahrscheinlich nur auf die bekannte Thatsache, dass Tarent später ein Hauptsitz des Pythagoreismus war. Aus dem *Oebalium Tarentum* macht R. einen „Tarentiner Oebalius".) 5) Nach den sich ergänzenden Angaben des Neanthes b. Porph. 55, des Satyrus und Heraklides (Lembus) b. Diog. VIII, 40, des Nikomachus b. Jambl. 251, wäre Pyth. zur Zeit des kylonischen Ueberfalls gar nicht in Kroton, sondern in Delos bei Pherecydes gewesen, um ihn zu pflegen und zu bestatten; als er bei seiner Rückkehr die Seinigen, mit Ausnahme des Archippus und Lysis, in Milo's Hause verbrannt oder erschlagen fand, begab er sich nach Metapont, wo er sich (wie Herakl. b. Diog. sagt) aushungerte. 6) Aristoxenus b. Jambl. 248 ff. erzählt, Kylon, ein gewaltthätiger und herrschsüchtiger Mensch, habe noch in der letzten Zeit des Pyth., aus Erbitterung darüber, dass ihm dieser die Aufnahme in seinen Verein versagt hatte, einen heftigen Kampf mit Pyth. und den Pythagoreern begonnen. In Folge davon sei Pyth. selbst nach Metapont ausgewandert, wo er gestorben sein solle, der Kampf habe aber fortgedauert, und nachdem sich die Pythagoreer noch längere Zeit an der Spitze der Staaten erhalten hatten, seien sie zuletzt in Kroton bei einer politischen Berathung im Hause Milo's überfallen worden, und sämmtlich, bis auf die zwei Tarentiner Archippus und Lysis, im Feuer umgekommen. Jener habe sich in seine Heimath, dieser nach Theben begeben, die übrigen Pythagoreer, mit Ausnahme des Archytas, haben Italien verlassen, und in Rhegium zusammengelebt, bis die Schule bei fortwährender Verschlimmerung der politischen Zustände allmählich ausgestorben sei. (Die hier am Schlusse stattfindende Verwirrung heilt Rohde Rh. Mus. XXVI, 565 durch eine Umstellung, die sich mir gleichfalls empfiehlt, so dass der Sinn ist: die Pythagoreer lebten erst in Rhegium zusammen, als es aber immer schlimmer wurde, verliessen sie, mit Ausnahme des Archytas, Italien.) Den gleichen Bericht hat Diodor Fr. S. 556 vor sich, wie aus der Vergleichung mit Jambl. 248. 250 erhellt; ähnlich lässt Apollonius Mirab. c. 6 Pythagoras vor dem Aufstand, den er weissagte, nach Metapont flüchten; auch die Angaben bei Cic. Fin. V, 2, dass in Metapont der Sitz des Pythagoras und die Stätte seines Todes gezeigt wurde, bei Valer. Max. VIII, 7, ext. 2, dass ganz Metapont der Bestattung des Philosophen mit der tiefsten Verehrung angewohnt habe, bei Aristid. Quint. de Mus. III, 116 Meib., dass Pyth. vor seinem Tode den Seinigen die Uebung des Monochords empfohlen habe, passen zu dieser Darstellung am besten, da sie sämmtlich voraussetzen, der Philosoph sei bis zu seinem Ende persönlich nicht gefährdet worden; und wenn Plut. gen. Socr. 13, S. 583 der Austreibung der Pythagoreer aus verschiedenen Städten und der Verbrennung des Versammlunghauses in Metapont erwähnt, bei der sich nur Philolaos und Lysis gerettet haben, so ist zwar hier Metapont für Kroton und Philolaos für Archippus gesetzt, dass

Tode des Pythagoras fällt, wenn auch eine Opposition gegen ihn und | seine Freunde schon bei seinen Lebzeiten sich geregt, und seine | Uebersiedlung nach Metapont veranlasst haben mag; dass ferner die Parteikämpfe mit den Pythagoreern in den grossgriechischen Städten zu verschiedenen Zeiten sich wiederholt haben[1]), und dass sich die grosse Abweichung der Angaben theilweise aus der Erinnerung an solche ursprünglich verschiedene Vorfälle erklärt; dass die Verbrennung versammelter Pythagoreer in Kroton und der allgemeine Angriff auf die pythagoreïsche Partei nicht vor der Mitte des fünften Jahrhunderts erfolgte; dass endlich Pythagoras die letzte Zeit seines Lebens unangefochten in Metapont zugebracht hat[2]). |

aber Pyth. selbst nicht genannt, und die ganze Verfolgung in die Zeit nach seinem Tode verlegt ist, stimmt mit den Angaben des Aristoxenus überein. Auch Timäus hat aber den Tod des Pythagoras nach Metapont verlegt, wenn Justin's Angabe XX, 4, dass die Metapontiner sein Haus zu einem Tempel geweiht haben (wie Rhode Rh. Mus. XXVI, 28 annimmt), aus ihm stammt; ist andererseits richtig, was Porph. 4 angibt, dass er diess von den Krotoniaten erzählt hatte, so würde doch auch dieses voraussetzen, dass sich seine Anhänger über seinen Tod hinaus in Kroton im Besitz der Gewalt behauptet hatten. Auch Olympiodor in Phæd. S. 8 f. (Schol. Bk. 379) nennt nur die Pythagoreer, nicht Pythagoras, als verbrannt; gerettet hätten sich nach ihm nur Philolaos und Hipparchus (Archippus). Aristoxenus' Darstellung steht 7) auch die des Apollonius b. Jambl. 254 ff. nahe, der ausführlich berichtet: die pythagoreische Aristokratie habe sehr bald Unzufriedenheit erregt; nach der Zerstörung von Sybaris und dem Tode des Pythagoras (ἐπεὶ ἐτελεύτησεν, wonach auch das vorangehende ἐπεδήμει und ἀπῆλθε zu erklären ist) sei diese Unzufriedenheit, durch Kylon und andere Mitglieder der edeln Geschlechter, welche nicht zum Bunde gehörten, aufgestachelt, über der Vertheilung der eroberten Ländereien in offene Parteiung ausgebrochen, die Pythagoreer seien bei einer Versammlung auseinandergejagt, dann im Gefecht besiegt worden, und nach verderblichen Unruhen sei von den bestochenen Schiedsrichtern aus drei Nachbarstädten die ganze pythagoreische Partei vertrieben, eine Ländertheilung und ein Schuldenerlass vorgenommen worden; erst nach Jahren haben die Achäer eine Rückkehr der Verbannten vermittelt, von denen etwa 60 zurückgekommen seien, auch diese seien aber in einem unglücklichen Treffen gegen die Thurier gefallen. 8) Von allen sonstigen Angaben abweichend, sagt endlich Hermippus b. Diog. VIII, 40 vgl. Schol. in Plat. a. a. O., Pythagoras sei mit seinen Freunden, an der Spitze der Agrigentiner gegen die Syrakusaner kämpfend, auf der Flucht erschlagen, die übrigen, ihrer 35, in Tarent verbrannt worden.

1) Wie nach Böckh Philol. 10 jetzt allgemein angenommen wird.

2) Die obigen Annahmen stützen sich im wesentlichen auf folgende

Erst nach der Zersprengung der italischen Vereine und

Gründe. Erstens behaupten weit die meisten und besten Zeugen, dass Pythagoras in Metapont gestorben sei (vgl. auch JAMBL. 248); aber auch diejenigen, welche die Verbrennung des Versammlungshauses in Kroton noch zu seinen Lebzeiten erfolgen lassen, erzählen grösstentheils ausdrücklich, wie es kam, dass er selbst dieser Gefahr entrann. Sieht man nun auch bei den letzteren schon aus dem Widerspruch ihrer Angaben, dass ihnen hierüber keine allgemein angenommene Ueberlieferung vorlag, so muss ihnen doch die Voraussetzung selbst, dass sich Pyth. nach Metapont geflüchtet habe, nur um so fester gestanden haben, wenn sie auch die unwahrscheinlichsten Auswege nicht scheuten, um sie mit ihren sonstigen Annahmen in Einklang zu bringen. Zweitens: die Veranlassung zu Pythagoras' Uebersiedlung nach Metapont kann nicht in dem mordbrennerischen Angriff auf die krotoniatische Versammlung gelegen haben, vielmehr muss dieser viele Jahre nach seinem Tod erfolgt sein. Denn einmal sagen diess ARISTOXENUS und APOLLONIUS ausdrücklich. Aristoxenus aber ist derjenige von unsern Berichterstattern, von dem wir am ehesten erwarten können, dass er die Ueberlieferung der pythagoreischen Schule seiner Zeit wiedergebe; von Apollonius freilich wissen wir nicht, mit welchem Recht er sich § 262 auf *τὰ τῶν Κροτωνιατῶν ὑπομνήματα* beruft, und auch wenn er wirklich eine so zu bezeichnende Schrift vor sich gehabt haben sollte, gehört immer noch Röth'sche Kritik dazu, um in diesem Ausdruck, der auf jede beliebige Darstellung eines Krotoniaten gehen kann, „offenbar Aufzeichnungen von Zeitgenossen selber" (RÖTH II a, 944) angezeigt zu sehen, und ausser dem Einen, ziemlich unerheblichen Punkt, für den sie angerufen werden, die ganze Erzählung des Apollonius aus ihnen abzuleiten. Sodann behaupten die verschiedenen Berichte mit seltener Einstimmigkeit, nur Archippus und Lysis seien dem Blutbad entronnen, und diese Angabe wird selbst von solchen festgehalten, welche den Angriff in die Zeit des Pythagoras hinaufrücken, sie muss also jedenfalls auf einer alten und allgemeinen Ueberlieferung beruhen. Lysis war aber in seinem höheren Alter Lehrer des Epaminondas (ARISTOX. b. JAMBL. 250. DIODOR a. a. O. NEANTHES b. PORPH. 55. DIOG. VIII, 7. PLUT. gen. Socr. 13. DIO CHRYSOST. or. 49, S. 248 R. CORN. NEPOS Epam. c. 1), und die Geburt des Epaminondas werden wir keinenfalls vor 418—420 v. Chr. setzen dürfen: nicht allein weil er 362 bei Mantinea noch rüstig mitkämpft, sondern auch weil PLUT. De lat. viv. 4, 5. S. 1129 sein vierzigstes Jahr als den Zeitpunkt nennt, mit dem seine Bedeutung beginne, dieser Zeitpunkt aber (auch nach v. Pelop. c. 5 Schl. c. 12. De gen. Socr. 3, S. 576) nicht früher, als 378 v. Chr. (die Befreiung Thebens), gedacht sein kann; dass er nämlich nach PAUSAN. IX, 13 seine Vaterstadt schon beim Abschluss des antalcidischen Friedens als Gesandter vertreten habe (UNGER Sitzungsber. der bayer. Akad. philos. Kl. 1883, S. 167), ist falsch: es handelt sich dort, wie nicht blos aus PLUT. Ages. 27 f., sondern auch aus Pausanias selbst unwidersprechlich hervorgeht, nicht um den Abschluss des Antalcidasfriedens, sondern um seine Erneuerung i. J. 371 (CURTIUS III, 285 ff.). Wäre daher Lysis auch 50 Jahre älter gewesen, als sein

in | Folge derselben wurde die pythagoreïsche Philosophie im

Schüler, so kämen wir für seine Geburt doch erst in die Jahre 468—470 v. Chr., und der Vorfall in Kroton könnte sich selbst in diesem Fall kaum vor 450 zugetragen haben; wahrscheinlicher ist aber, dass der Altersunterschied zwischen Lysis und Epaminondas nicht so gross war (nach PLUT. gen. Socr. 8. 13 wäre Lysis nicht lange vor der Befreiung Thebens gestorben), dass mithin der krotoniatische Aufruhr bis gegen 440 v. Chr. oder noch weiter herabzurücken ist. Auf diese spätere Zeit führt auch die Angabe des Aristoxenus über Archytas, und die des Apollonius, dass noch ein Theil der aus Kroton vertriebenen Pythagoreer nach dem durch die Achäer gestifteten Vergleich zurückgekehrt sei; denn da nach POLYB II, 39, 7 die Angriffe des älteren Dionys (der seit 406 regierte) die drei italischen Städte (Kroton, Sybaris und Kaulonia) zwangen, ihre neuen, einige Zeit (μετά τινας χρόνους) nach der Beilegung des Pythagoreerstreits von den Achäern entlehnten Einrichtungen wieder aufzugeben, so wird man annehmen dürfen, dass sie sich in diese nicht genügend hatten einleben können, dass daher die achäische Vermittlung wohl keinenfalls um mehr, als 10—15 Jahre früher falle, als das Ende des peloponnesischen Kriegs; die Unruhen selbst aber, zu denen die Verbrennung der pythagoreischen Versammlungshäuser das Zeichen gab, scheint sich auch Polyb von dem Einschreiten der Achäer nicht allzuweit entfernt zu denken. Dem steht nicht im Wege, dass die Versammlung der Pythagoreer, die in Kroton verbrannt wurden, allgemein in das Haus Milo's verlegt wird, und dass die Urheber dieser That auch von Aristoxenus Kyloneer genannt werden; denn das Haus Milo's kann auch nach dem Tode dieses Mannes der Versammlungsort der Pythagoreer geblieben sein, wie der Garten Plato's der Akademiker, und „Kyloneer" scheint ebenso, wie „Pythagoreer", ein Parteiname gewesen zu sein, der das Parteihaupt, von dem er entlehnt war, überlebte; m. s. ARISTOX. a. a. O. 249. Drittens: nichtsdestoweniger ist es wahrscheinlich, dass noch vor dem Tode des Pythagoras in Kroton durch Kylon eine Gegenpartei gegen die Pythagoreer gebildet wurde, welche hauptsächlich durch den siegreichen Kampf gegen die sybaritische Uebermacht und durch die Forderung einer Auftheilung der eroberten Ländereien verstärkt worden sein mag, und dass diese Gährung Pythagoras zur Uebersiedlung nach Metapont bestimmte; denn diess geben auch Aristoxenus und Apollonius zu, wiewohl jener die Verbrennung des milonischen Hauses erst unbestimmte Zeit nach dem Tode des Philosophen erfolgen lässt, und dieser aus der Zeit Kylon's statt der Verbrennung einen andern Vorfall erzählt, und auch ARISTOTELES (b. DIOG. II, 46 vgl. VIII, 49) hatte der sprüchwörtlich gewordenen Feindschaft des Kylon gegen Pythagoras beiläufig erwähnt. In dieser Zeit mag (vgl. UNGER a. a. O. 164 f.) die von DIONYS. Hal. Antt. IX, 4 erwähnte, anscheinend kurzlebige, Tyrannis des Klinias eine vorübergehende Vertreibung der Pythagoreer aus Kroton herbeigeführt haben. Diese früheren Kämpfe können aber den Sturz des Pythagoreismus in Unteritalien noch nicht bewirkt haben, dieser kann vielmehr, auch nach POLYB, erst in der Zeit durchgesetzt worden sein, als die Verbrennung des Versammlungshauses in Kroton zu ähnlichen

eigentlichen Griechenland weiteren Kreisen bekannt, wenn auch die pythagoreïschen Orgien allerdings schon früher Eingang gefunden [1]), | und einzelne wohl auch den philosophischen Lehren der Schule ihre Aufmerksamkeit zugewandt hatten [2]); wenigstens hören wir jetzt erst von pythagoreïschen Schriften [3]) und von Pythagoreern, die ausserhalb Italiens wohnten. Der erste derselben, den wir kennen, ist Philolaos [4]). Von diesem wissen wir, dass er ein Zeitgenosse des Sokrates und Demokrit war, wahrscheinlich älter, als beide, dass er in den letzten Jahrzehenden des fünften Jahrhunderts sich in Theben auf-

Vorfällen in andern Orten das Zeichen gab, und ein allgemeiner Sturm gegen die Pythagoreer losbrach. Wenn daher Aristoxenus sagt, die Pythagoreer haben die Leitung der öffentlichen Angelegenheiten in den grossgriechischen Städten noch geraume Zeit nach dem ersten Angriff in ihren Händen behalten, so hat diese Angabe alles für sich. — War aber die erste Volksbewegung gegen die Pythagoreer auf Kroton beschränkt, und haben sie sich auch hier schliesslich behauptet, so ist es — viertens — nicht wahrscheinlich, dass Pyth., im Widerspruch mit den Grundsätzen der Schule, sich selbst ausgehungert hat, oder dass er gar aus Mangel verhungert ist; es scheint vielmehr, die Ueberlieferung habe über die näheren Umstände seines Todes schon zur Zeit des Aristoteles nichts bestimmtes gewusst, und diese Lücke sei in der Folge durch willkürliche Annahmen ausgefüllt worden, so dass auch hier Aristoxenus am meisten Glauben verdient, wenn er sich auf die Angabe beschränkt: κἀκεῖ λέγεται καταστρέψαι τὸν βίον. — Wenn Chaignet I, 94 gegen das vorstehende einwendet: falls die Pythagoreer gegen 70 Jahre aus Italien verbannt gewesen wären, hätten sie nicht den Namen der italischen Philosophen (s. o. 311, 1) erhalten können, so weiss ich nicht, mit welchen Augen er eine Auseinandersetzung gelesen hat, welche ausdrücklich und ausführlich zu zeigen sucht, dass die Pythagoreer nicht vor 440 vertrieben wurden und mehrere Jahre vor 406 zurückkehrten.

1) S. o. S. 319, 1.

2) M. s. die S. 309, 3 angeführte Aeusserung Heraklit's, und die S. 764⁴ besprochenen Angaben über Demokrit's Verhältniss zum Pythagoreïsmus. Demokrit war aber freilich ohne Zweifel jünger, als Philolaos, und von Heraklit ist es unsicher, ob und wie weit er Pythagoras als Philosophen gekannt hat.

3) S. o. S. 285.

4) Denn Archippus, den Hieron. c. Ruf. III, 469 Mart. (T. II, 565 Vall.) mit Lysis in Theben lehren lässt, wäre als Altersgenosse des Lysis wohl etwas jünger; indessen scheint diese Angabe nur daraus entstanden zu sein, dass Archippus sonst mit Lysis zusammengenannt wird; alle übrigen Zeugen stimmen darin überein, dass er nach dem Gemetzel in Kroton nach Tarent zurückkehrte, und Lysis allein nach Theben gieng. Vgl. S. 332, 1.

hielt[1]), und dass er die erste Darstellung der pythagoreïschen Lehre verfasste[2]). Ungefähr gleichzeitig mit Philolaos muss
310 Lysis nach Theben gekommen sein, wo er wohl bis in's zweite Jahrzehend des vierten Jahrhunderts gelebt hat[3]); und in die gleiche Zeit setzt Plato[4]) den Lokrer Timäus, von dem wir aber nicht sicher sind, ob er überhaupt eine geschichtliche Persönlichkeit ist. Als ein Schüler des Philolaos wird Eurytus[5]) bezeichnet, ein Tarentiner oder Krotoniate, von dem

1) Als Vaterstadt des Philol. nennt Diog. VIII, 84 (im Widerspruch mit seiner aus Aristoxenus geflossenen Angabe VIII, 46) Kroton, alle andern Tarent. M. s. hierüber Böckh Philol. S. 5 ff., wo auch die irrigen Behauptungen, dass er mit Lysis dem Brand in Kroton entronnen sei (Plut. gen. Socr. 13 s. S. 333 u.), dass er Lehrer Plato's (Diog. III, 6) und persönlicher Schüler des Pythagoras (Jambl. V. P. 104) gewesen sei, nebst andern ähnlichen Angaben widerlegt werden. Philolaos' Lehrthätigkeit in Theben bezeugt Plato Phädo 61 D. E; wenn Unger a. a. O. 190 diess bestreitet, so hat er die Worte: Φιλολάου ἤκουσα ὅτε παρ' ἡμῖν διῃτᾶτο ebenso übersehen, wie er bei dem Versuche, die Reise, auf der Simmias den Philol. (in Heraklea) gehört habe, bei Plut. gen. Socr. 2 nachzuweisen, übersehen hat, dass Plutarch, dessen Erfindung diese Reise ohne Zweifel ist, den Simmias erst lange nach Sokrates' Tod von ihr zurückkehren lässt. Dass Philol. vor seinem Tode Theben wieder verlassen hatte, lassen Plato's angeführte Worte vermuthen; nach Diog. 84 wäre er in Kroton des Strebens nach der Tyrannis verdächtigt und getödtet worden; eine Angabe, deren Richtigkeit ich mit Böckh Philol. 15 dahingestellt sein lassen möchte. Jambl. 266 lässt ihn und Klinias in Heraklea der Schule vorstehen.

2) Vgl. S. 285. 286 f. und Böckh Philol. 18 ff., der aber die Behauptung, dass die philolaische Schrift erst durch Plato bekannt geworden sei, mit Recht bestreitet; Preller (Allg. Encykl. III. Sect. Bd. XXIII, 371) wenigstens macht mir das Gegentheil nicht wahrscheinlich. Aus der Untersuchung von Böckh S. 24 ff. ergibt sich, dass die Schrift den Titel περὶ φύσεως führte, dass sie in drei Bücher getheilt war, und dasselbe Werk ist, welchem Proklus den mystischen Namen Βάκχαι gibt.

3) M. vgl. über ihn S. 335 und Jambl. V. P. 185. Ebd. 75 ff. Diog. VIII, 42 ein Stück eines angeblichen Briefs von ihm. Weiteres über die ihm beigelegten Schriften S. 294. Th. III b, 101.

4) Im Timäus und Kritias; vgl. besonders Tim. 20 A.

5) Schüler des Philolaos nennt ihn Jambl. 139. 148. Derselbe bezeichnet als seine Vaterstadt § 148 Kroton, § 267 dagegen, mit Diog. VIII, 46. Apul. Dogm. Plat. Anf., Tarent. § 266 führt ihn Jamblich zusammen mit einem gewissen Thearides in Metapont auf; die Angabe steht aber in sehr unsicherem Zusammenhang. Diog. III, 6. Apul. a. a. O. nennen ihn unter den italischen Lehrern Plato's. Einige Behauptungen von ihm werden später erwähnt werden; er scheint auch mit dem Eurysus gemeint zu sein, von

man aber gleichfalls vermuthen muss, dass er einen Theil seines Lebens ausserhalb Italiens zugebracht habe, da von seinen uns bekannten Schülern einer aus Thracien, die andern aus Phlius stammen[1]). Diese | Schüler des Eurytus nennt Aristoxenus die letzten Pythagoreer, mit denen die Schule erloschen sei[2]). Dieselbe muss demnach als solche in dem eigentlichen Griechenland bald nach der Mitte des vierten Jahrhunderts ausgestorben sein, wenn auch die bakchisch-pythagoreïschen Orgien fortdauerten[3]), und einem Diodor von Aspendus[4]) Anlass gaben, seinen Cynismus für pythagoreïsche Philosophie auszugeben.

dem Stob. Ekl. I, 210 und Clem. Strom. V, 559 D (unächte) Bruchstücke anführen.

1) Wir wissen jedoch von ihnen nicht viel mehr, als was Diog. VIII, 46 (vgl. Jambl. V. P. 251) sagt: *τελευταῖοι γὰρ ἐγένοντο τῶν Πυθαγορείων οὓς καὶ Ἀριστόξενος εἶδε, Ξενόφιλός θ' ὁ Χαλκιδεὺς ἀπὸ Θρᾴκης καὶ Φάντων ὁ Φλιάσιος καὶ Ἐχεκράτης καὶ Διοκλῆς καὶ Πολύμναστος, Φλιάσιοι καὶ αὐτοί. ἦσαν δ' ἀκροαταὶ Φιλολάου καὶ Εὐρύτου τῶν Ταραντίνων.* Von Xenophilus berichten Plin. H. n. VII, 50, 168. Valer. Max. VIII, 13, 3. Lucian Macrob. 18, er sei in voller Gesundheit 105 Jahre alt geworden; die beiden letzteren berufen sich dafür auf Aristoxenus; Plin. und Ps.-Lucian nennen Xenophilus „den Musiker"; nach dem letztgenannten lebte er in Athen. Echekrates ist der im platonischen Phädo und dem 9ten platon. Brief genannte; Cic. Fin. V, 29, 87 nennt ihn irrthümlich einen Lokrer. Vgl. Steinhart Plato's WW. IV, 558.

2) S. vor. Anm. und Jambl. a. a. O.: *ἐφύλαξαν μὲν οὖν τὰ ἐξ ἀρχῆς ἤθη καὶ τὰ μαθήματα, καίτοι ἐκλειπούσης τῆς αἱρέσεως ἕως ἐντελῶς ἠφανίσθησαν. ταῦτα μὲν οὖν Ἀριστόξενος διηγεῖται.* Diodor XV, 76: Die letzten pythagoreïschen Philosophen haben um Ol. 103, 3 (366 v. Chr.) gelebt.

3) Wie diess Th. III b, 79 ff. nachgewiesen ist.

4) Dieser Diodor, aus der pamphylischen Stadt Aspendus stammend, wird von Sosikrates b. Diog. VI, 13 als Urheber der cynischen Kleidung, oder wie Athen. IV, 163 d ff. genauer sagt, als derjenige bezeichnet, welcher zuerst unter den Pythagoreern die cynische Tracht angenommen habe; hiemit stimmt auch Timäus b. Athen. a. a. O. überein. Jambl. 266 nennt ihn einen Schüler des Pythagoreers Aresas; diess ist aber offenbar falsch; denn Aresas soll der kylonischen Verfolgung entronnen sein, und kann das Ende des 5. Jahrhunderts keinenfalls lange überlebt haben, Diodor dagegen treffen wir noch im dritten unter den Lebenden. Denn Timon, der Sillograph, behandelt ihn in den Versen, die Athen. anführt, unstreitig als solchen; wenn daher der Musiker Stratonikus, von dem dort ein Ausfall auf Diodor berichtet wird, wirklich (wie Unger a. a. O. 186 ff. wahrscheinlich

Auch in Italien war die pythagoreïsche Schule durch den Schlag, der ihr politisches Uebergewicht brach, nicht vernichtet. Erstreckte sich auch die Verfolgung über die Mehrzahl der griechischen Pflanzstädte, so nahmen doch schwerlich alle daran Theil, und in einzelnen derselben scheinen sich pythagoreïsche Lehrer auch noch vor der Wiederherstellung des Friedens erhalten zu haben. Wenn wenigstens der Aufenthalt des Philolaos in Heraklea[1]) geschichtlich ist, so fällt er vielleicht vor diesen Zeitpunkt. In derselben Stadt soll der Tarentiner Klinias gelebt haben[2]), welcher der Zeit nach dem Philolaos wohl jedenfalls | nahe steht[3]); über seine philosophische Bedeutung können wir freilich nicht urtheilen, da uns von ihm zwar manche Beweise eines edeln, reinen und milden Charakters[4]), aber nur wenige philosophische Sätze berichtet werden, deren Aechtheit überdiess keineswegs gesichert ist[5]). Als ein Zeitgenosse desselben wird Prorus in

macht) schon vor 350 umgekommen ist, so wird seine angebliche Botschaft an Diodor ihm mit Unrecht beigelegt worden sein, wie diess auch mit andern von den Anekdoten geschehen war, die nach Athen. VIII, 349 f. ff. unter seinem Namen umliefen, bzw. von Klearchus oder sonst jemand in Umlauf gesetzt worden waren. In die zweite Hälfte des 4. Jahrh. gehört Lyko aus Iasos (Athen. X, 418 e, wo von ihm eine Schrift π. Πυθαγόρου angeführt wird, II, 69 e, wo er Λύκος heisst, vielleicht identisch mit dem Λύκος Porphyr's v. P. 5), welchen Diog. V, 69 Πυθαγορικὸς nennt, und von dessen Ausfällen gegen Aristoteles Aristokles b. Eus. pr. ev. XV, 2, 4 f. berichtet. Der letztere sagt von ihm: Λύκωνος τοῦ λέγοντος εἶναι Πυθαγορικὸν ἑαυτὸν, und rechnet ihn unter diejenigen Gegner des Aristoteles, welche demselben gleichzeitig oder nur wenig jünger waren. Derselbe ist es wohl, der bei Jambl. 267 ein Tarentiner heisst.

1) Jambl. 266, wo schon nach dem Zusammenhang nur das italische Heraklea gemeint sein kann, welches Ol. 86, 4 von Tarent und Thurii aus gegründet wurde.

2) Jambl. 266 f.

3) Wie diess auch die apokryphische Erzählung b. Diog. IX, 40 voraussetzt, dass er und Amyklas Plato von der Verbrennung der demokritischen Schriften abgehalten haben.

4) Jambl. V. P. 239 vgl. 127. 198. Athen. XIII, 623 f. nach Chamäleon. Aelian. V. H. XIV, 23. Basil. De leg. Graec. libr. Opp. II, 179 d. (Serm. XIII, Opp. III, 549 c.). Vgl. S. 341, 1.

5) Die zwei Fragmente moralischen Inhalts bei Stob. Floril. I, 65 f. sind schon der Ausdrucksweise nach entschieden unächt, ebenso ohne Zweifel die Aeusserung über das Eins bei Syrian. z. Metaph. Schol. in Ar. 927 a

Cyrene genannt[1]), wohin sich demnach der Pythagoreïsmus von seiner ursprünglichen Heimath aus gleichfalls verbreitet haben müsste. In der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts kam er in Grossgriechenland durch Archytas[2]) sogar | zu neuer politischer Bedeutung. Indessen ist uns auch von seinen wissenschaftlichen Ansichten zu wenig sicheres bekannt, als dass wir bestimmen könnten, inwieweit mit dieser Nachblüthe der Schule ein philosophischer Aufschwung verbunden war. Bald nach Archytas scheint die pythagoreïsche Philosophie auch in Italien erloschen zu sein, oder höchstens in einzelnen Nachzüglern sich erhalten zu haben. Aristoxenus wenigstens spricht von ihr ganz allgemein wie von einer untergegangenen Erscheinung[3]), und auch aus sonstigen Quellen wissen wir nichts von einer längeren Fortdauer der Schule[4]), wiewohl

19 ff.; ein kleines Bruchstück bei Jambl. Theol. Arithm. 19 trägt zwar keine entschiedenen Zeichen der Unächtheit, hat aber auch keine Bürgschaft seiner Aechtheit; wie es sich endlich mit dem Wort bei Plut. qu. conv. III, 6, 3 verhält, ist ziemlich gleichgültig.

1) Nach Diodor Fragm. S. 554 wäre Klinias auf die Nachricht, dass Prorus sein Vermögen verloren habe, zur Unterstützung dieses ihm persönlich unbekannten Bundesbruders nach Cyrene gereist.

2) Was wir über sein Leben wissen, beschränkt sich auf wenige Nachrichten. In Tarent geboren (Diog. VIII, 79 u. a.), ein Zeitgenosse Plato's und des jüngeren Dionys (Aristox. b. Athen. XII, 545 a. Diog. a. a. O. Plato ep. VII, 338 C u. a.), angeblich auch Plato's Lehrer (Cic. Fin. V, 29, 87. Rep. I, 10. Cato 12, 41 u. v. a.), nach anderer, ebenso unglaubwürdiger Angabe (s. o. 292, 5) sein Schüler, war er gleich gross als Staatsmann (Strabo VI, 3, 4. S. 280: προέστη τῆς πόλεως πολὺν χρόνον. Athen. a. a. O. Plut. praec. ger. reip. 28, 5. S. 821. Ael. V. H. III, 17. Demosth. Amator. s. o. S. 292, 5), wie als Feldherr (Aristox. b. Diog. VIII, 79. 82. s. o. 293, 2 Aelian V. H. VII, 14), ausgezeichnet in der Mathematik, der Mechanik und der Harmonik (Diog. VIII, 83. Horat. Carm. I, 28 Anf. Ptolem. Harm. I, 13. Porph. in Ptol. Harm. S. 313 m. Prokl. in Eucl. S. 66 Fr., nach Eudemus. Apul. Apol. S. 456. Athen. IV, 184 e), von edlem masshaltendem Charakter (Cic. Tusc. IV, 36, 78. Dasselbe Plut. ed. puer. 14, S. 10. De s. num. vind. 5, S. 551; anderes bei Athen. XII, 519 b. Ael. XII, 15. XIV, 19. Diog. 79). Sein Tod im Meer ist aus Horaz bekannt; über seine Schriften s. o. S. 291 f. und III b, 103 ff.

3) S. o. S. 339, 1.

4) Denn der Tarentiner Nearchus, auf den Cato bei Cic. Cato m. 12, 41 die Ueberlieferung eines archyteïschen Vortrags gegen die Lust zurückführt, ist wohl eine erdichtete Person; vgl. Th. III b, 83. Jener Vortrag

sich übrigens die Kunde von ihrer Lehre nicht blos bei den griechischen Gelehrten erhielt.

Ausser den bisher besprochenen werden uns noch von vielen Pythagoreern in dem verworrenen, kritiklos zusammengelesenen Verzeichniss JAMBLICH'S[1]) und anderwärts die Namen überliefert. Aber manche von diesen Namen gehören offenbar nicht unter die Pythagoreer, andere rühren vielleicht erst von späteren Fälschern her, und alle sind für uns werthlos, da wir nichts genaueres über sie wissen. Nur auf einige Männer, die mit der pythagoreïschen Schule in Zusammenhang stehen, ohne ihr doch eigentlich anzugehören, müssen wir tiefer unten noch zurückkommen.

3. Die pythagoreische Philosophie. Die Grundbegriffe derselben, die Zahl und ihre Elemente.

Für die richtige Auffassung der pythagoreïschen Philosophie ist es von der grössten Wichtigkeit, dass wir in den Lehren und Einrichtungen der Pythagoreer das Philosophische im engeren | Sinn von dem unterscheiden, was aus anderweitigen Quellen und Beweggründen entsprungen ist. Die Pythagoreer sind zunächst nicht ein wissenschaftlicher, sondern ein sittlich-religiöser und politischer Verein[2]); und wenn auch in diesem Verein schon frühe, und wahrscheinlich schon durch seinen Stifter, eine bestimmte Richtung des philosophischen Denkens sich entwickelte, so waren doch nicht alle seine Mitglieder Philosophen, und nicht alle Lehren und Vorstellungen, die

selbst, das Gegenstück zu dem hedonistischen, den ARISTOXENUS b. ATHEN. XII, 545 b ff. dem Polyarchus in Gegenwart des Archytas in den Mund legt, stammt ohne Zweifel mittelbar oder unmittelbar aus eben dieser Stelle des Aristoxenus.

1) V. P. 267 ff. Seine Diadochenliste wurde schon S. 327, 1 besprochen.

2) S. o. S. 325 ff. Auch der Name „Pythagoreer" oder „Pythagoriker" scheint ursprünglich so gut, wie „Kyloneer", „Orphiker" u. s. w. weniger ein philosophischer, als ein politischer oder religiöser, vielleicht von den Gegnern aufgebrachter, Parteiname gewesen zu sein, und daher scheint der Ausdruck οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι b. Aristoteles (s. o. S. 288, 2) sich zu erklären. Vgl. DICÄARCH b. PORPH. 56: Πυθαγόρειοι δ' ἐκλήθησαν ἡ σύστασις ἅπασα ἡ συνακολουθήσασα αὐτῷ.

ihm eigenthümlich sind, waren aus philosophischer Forschung hervorgegangen; nicht wenige derselben mögen vielmehr unabhängig von ihr entstanden sein und Gegenstände betroffen haben, worauf sie sich in der pythagoreïschen Schule gar nie gerichtet hat. Wiewohl wir daher auch bei solchen ihren etwaigen Zusammenhang mit den eigentlich philosophischen Lehren nicht aus den Augen verlieren dürfen, so dürfen wir doch andererseits nicht alles pythagoreïsche sofort auch zur pythagoreïschen Philosophie rechnen; diess wäre vielmehr kaum weniger unrichtig, als wenn man alles hellenische der griechischen, alles, was sich bei christlichen Völkern vorfindet, der christlichen Philosophie zuzählen wollte, und es ist desshalb in jedem gegebenen Fall zu untersuchen, in wie weit eine pythagoreïsche Lehre philosophischen Inhalts ist, d. h. in wie weit sie sich aus der philosophischen Eigenthümlichkeit der Schule erklären lässt oder dieser Erklärung widerstrebt.

Die allgemeinste Unterscheidungslehre der pythagoreïschen Philosophie liegt in der Behauptung, dass die Zahl das Wesen aller Dinge, dass alles seinem Wesen nach Zahl sei[1]). Wie wir | diess jedoch näher zu verstehen haben, darüber erklären sich unsere Quellen anscheinend nicht ganz übereinstimmend. Einerseits nämlich sagt ARISTOTELES vielfach:

1) ARISTOT. Metaph. I, 5: *ἐν δὲ τούτοις καὶ πρὸ τούτων οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι τῶν μαθημάτων ἁψάμενοι πρῶτοι ταῦτα προήγαγον καὶ ἐντραφέντες ἐν αὐτοῖς τὰς τούτων ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς ᾠήθησαν εἶναι πάντων. ἐπεὶ δὲ τούτων οἱ ἀριθμοὶ φύσει πρῶτοι, ἐν τοῖς ἀριθμοῖς ἐδόκουν θεωρεῖν ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς οὖσι καὶ γιγνομένοις, μᾶλλον ἢ ἐν πυρὶ καὶ γῇ καὶ ὕδατι, ὅτι τὸ μὲν τοιονδὶ τῶν ἀριθμῶν πάθος δικαιοσύνη, τὸ δὲ τοιονδὶ ψυχὴ καὶ νοῦς, ἕτερον δὲ καιρὸς καὶ τῶν ἄλλων ὡς εἰπεῖν ἕκαστον ὁμοίως· ἔτι δὲ τῶν ἁρμονικῶν ἐν ἀριθμοῖς ὁρῶντες τὰ πάθη καὶ τοὺς λόγους, ἐπειδὴ τὰ μὲν ἄλλα τοῖς ἀριθμοῖς ἐφαίνετο τὴν φύσιν ἀφωμοιῶσθαι πᾶσαν, οἱ δ' ἀριθμοὶ πάσης τῆς φύσεως πρῶτοι, τὰ τῶν ἀριθμῶν στοιχεῖα τῶν ὄντων στοιχεῖα πάντων εἶναι ὑπέλαβον, καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν.* Vgl. ebd. III, 5. 1002 a 8: *οἱ μὲν πολλοὶ καὶ οἱ πρότερον τὴν οὐσίαν καὶ τὸ ὂν ᾤοντο τὸ σῶμα εἶναι . . . οἱ δ' ὕστερον καὶ σοφώτεροι τούτων εἶναι δόξαντες τοὺς ἀριθμούς.* Weiteres in den folgenden Anm. Diesen aristotelischen Stellen die Erklärungen Späterer, wie CIC. Acad. II, 37, 118. PLUT. Plac, I. 3, 14 u. a. beizufügen, scheint unnöthig.

nach pythagoreïscher Ansicht bestehen die Dinge aus Zahlen [1]), oder aus den Elementen der Zahlen [2]); diese sollen nicht blos Eigenschaften einer dritten Substanz, sondern unmittelbar an sich selbst die Substanz der Dinge sein und das Wesen derselben ausmachen, ebendesshalb aber nicht getrennt von ihnen existiren, wie die platonischen Ideen [3]). | Er rechnet daher die pythagoreïschen Zahlen da, wo er ihr Verhältniss zu seinen viererlei Ursachen in Betracht zieht, ebensowohl zu den materiellen als zu den formellen Gründen, indem er sagt, die Pythagoreer haben in ihnen zugleich den Stoff und die Eigenschaften der Dinge gesucht [4]). Hiemit stimmt aber auch Philolaos der Sache

1) S. vor. Anm. und Metaph. XIII, 6. 1080 b 16: *καὶ οἱ Πυθαγόρειοι δ' ἕνα τὸν μαθηματικὸν [ἀριθμὸν] πλὴν οὐ κεχωρισμένον, ἀλλ' ἐκ τούτου τὰς αἰσθητὰς οὐσίας συνεστάναι φασίν* (oder wie es Z. 2 heisst: *ὡς ἐκ τῶν ἀριθμῶν ἐνυπαρχόντων ὄντα τὰ αἰσθητά*). Vgl. c. 8. 1083 b 11: *τὸ δὲ τὰ σώματα ἐξ ἀριθμῶν εἶναι συγκείμενα καὶ τὸν ἀριθμὸν τοῦτον εἶναι μαθηματικὸν ἀδύνατόν ἐστιν . . . ἐκεῖνοι δὲ τὸν ἀριθμὸν τὰ ὄντα λέγουσιν· τὰ γοῦν θεωρήματα προσάπτουσι τοῖς σώμασιν ὡς ἐξ ἐκείνων ὄντων τῶν ἀριθμῶν.* XIV, 3. 1090 a 20: *οἱ δὲ Πυθαγόρειοι διὰ τὸ ὁρᾶν πολλὰ τῶν ἀριθμῶν πάθη ὑπάρχοντα τοῖς αἰσθητοῖς σώμασιν, εἶναι μὲν ἀριθμοὺς ἐποίησαν τὰ ὄντα, οὐ χωριστοὺς δὲ, ἀλλ' ἐξ ἀριθμῶν τὰ ὄντα,* wesshalb ihnen Z. 32 vorgeworfen wird: *ποιεῖν ἐξ ἀριθμῶν τὰ φυσικὰ σώματα, ἐκ μὴ ἐχόντων βάρος μηδὲ κουφότητα ἔχοντα κουφότητα καὶ βάρος.* I, 8. 990 b 21: *ἀριθμὸν δ' ἄλλον μηθένα εἶναι παρὰ τὸν ἀριθμὸν τοῦτον, ἐξ οὗ συνέστηκεν ὁ κόσμος.*

2) S. Anm. 1. Metaph. I, 5. 987 a 14: *τοσοῦτον δὲ προσεπέθεσαν [οἱ Πυθαγόρειοι] ὃ καὶ ἴδιόν ἐστιν αὐτῶν, ὅτι τὸ πεπερασμένον καὶ τὸ ἄπειρον καὶ τὸ ἓν οὐχ ἑτέρας τινὰς ᾠήθησαν εἶναι φύσεις, οἷον πῦρ ἢ γῆν ἤ τι τοιοῦτον ἕτερον, ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἄπειρον καὶ αὐτὸ τὸ ἓν οὐσίαν εἶναι τούτων ὧν κατηγοροῦνται, διὸ καὶ ἀριθμὸν εἶναι τὴν οὐσίαν ἁπάντων.* Aehnlich Phys. III, 4. 203 a 3 vom *ἄπειρον* allein, Metaph. I, 6. 987 b 22. III, 1. 996 a 5. ebd. c. 4. 1001 a 9. X, 2 Anf. von dem *ὂν* und dem *ἕν*.

3) Metaph. I, 5 s. vor. Anm. c. 6. 987 b 27: *ὁ μὲν [Πλάτων] τοὺς ἀριθμοὺς παρὰ τὰ αἰσθητὰ, οἱ [Πυθαγόρειοι] δ' ἀριθμοὺς εἶναί φασιν αὐτὰ τὰ πράγματα . . . τὸ μὲν οὖν τὸ ἓν καὶ τοὺς ἀριθμοὺς παρὰ τὰ πράγματα ποιῆσαι καὶ μὴ ὥσπερ οἱ Πυθ.* u. s. w. Das gleiche Merkmal gebraucht Aristoteles öfter, um die pythagoreïsche Lehre von der platonischen zu unterscheiden; vgl. Metaph. XIII, 6 (vorl. Anm.) c. 8. 1083 b 8. XIV, 3. 1090 a 20. Phys. III, 4. 203 a 3.

4) Metaph. I, 5. 986 a 15: *φαίνονται δὴ καὶ οὗτοι τὸν ἀριθμὸν νομίζοντες ἀρχὴν εἶναι καὶ ὡς ὕλην τοῖς οὖσι καὶ ὡς πάθη τε καὶ ἕξεις.* Ebendahin gehört aber auch S. 986 b 6: *ἐοίκασι δ' ὡς ἐν ὕλης εἴδει τὰ*

nach überein; denn er bezeichnet nicht allein die Zahl als das Gesetz und den Zusammenhalt der Welt, die herrschende Macht über Götter und Menschen, die Bedingung aller Bestimmtheit und Erkennbarkeit[1]), sondern er nennt | auch das Begrenzende und das Unbegrenzte, diese zwei Bestandtheile

στοιχεῖα τάττειν· ἐκ τούτων γὰρ ὡς ἐνυπαρχόντων συνεστάναι καὶ πεπλάσθαι φασὶ τὴν οὐσίαν (was hier = *τὰ ὄντα*), mag man nun diese Worte mit Bonitz z. d. St. zunächst nur auf die vorher aufgezählten 10 Gegensätze (s. u.) oder unmittelbar auf die 986 a 17 genannten *στοιχεῖα τοῦ ἀριθμοῦ*, das Ungerade oder Begrenzte und das Gerade oder Unbegrenzte beziehen, denn die 10 Gegensätze sind ja nur die weitere Ausführung des Grundgegensatzes von Begrenztem und Unbegrenztem. Für die Beziehung auf *πεπερασμένον* und *ἄπειρον* spricht aber, dass Arist. hier wahrscheinlich die S. 346, 1 angeführte Stelle des Philolaos im Auge hat; s. o. S. 288.

1) Fr. 18 (Böckh 139 ff.) b. Stob. Ekl. I, 8: *θεωρὲν δεῖ τὰ ἔργα καὶ τὰν ἐσσίαν τῶ ἀριθμῶ καττὰν δύναμιν, ἅτις ἐντὶ ἐν τᾷ δεκάδι. Μεγάλα γὰρ καὶ παντελὴς καὶ παντοεργὸς καὶ θείω καὶ οὐρανίω βίω καὶ ἀνθρωπίνω ἀρχὰ καὶ ἁγεμὼν ἄνευ δὲ ταύτας πάντα ἄπειρα καὶ ἄδηλα καὶ ἀφανῆ. Κανονικὰ* (so Mein. und Wachsm., andere: *νομικὰ, γνωμονικὰ*, für das *γνωμικὰ* des Farnes.) *γὰρ ἁ φύσις τῶ ἀριθμῶ καὶ ἁγεμονικὰ καὶ διδασκαλικὰ τῶ ἀπορουμένω παντὸς καὶ ἀγνοουμένω παντί. οὐ γὰρ ἦς δῆλον οὐδενὶ οὐδὲν τῶν πραγμάτων οὔτε αὐτῶν ποθ' αὐτὰ οὔτε ἄλλω ποτ' ἄλλο, εἰ μὴ ἦς ἀριθμὸς καὶ ἁ τούτω ἐσσία· νῦν δὲ οὗτος καττὰν ψυχὰν ἁρμόσδων αἰσθήσι πάντα γνωστὰ καὶ ποτάγορα ἀλλάλοις* (vgl. Plato Rep. VIII, 546 C) *κατὰ γνώμονος φύσιν* (m. s. hierüber Böckh a. a. O.) *ἀπεργάζεται, σωματῶν καὶ σχίζων τοὺς λόγους χωρὶς ἑκάστους τῶν πραγμάτων τῶν τε ἀπείρων καὶ τῶν περαινόντων. ἴδοις δὲ καὶ οὐ μόνον ἐν τοῖς δαιμονίοις καὶ θείοις πράγμασι τὰν τῶ ἀριθμῶ φύσιν καὶ τὰν δύναμιν ἰσχύουσαν, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς ἀνθρωπικοῖς ἔργοις καὶ λόγοις πᾶσι παντᾶ καὶ κἀττὰς δαμιουργίας τὰς τεχνικὰς πάσας καὶ κἀττὰν μουσικάν. ψεῦδος δὲ οὐδὲν δέχεται ἁ τῶ ἀριθμῶ φύσις οὐδὲ ἁρμονία, οὐδὲ γὰρ οἰκεῖον αὐτοῖς ἐντί. τᾶς τῶ ἀπείρω καὶ ἀνοάτω καὶ ἀλόγω φύσιος τὸ ψεῦδος καὶ ὁ φθόνος ἐντί· ψεῦδος δὲ οὐδαμῶς ἐς ἀριθμὸν ἐμπιτνεῖ. πολέμιον γὰρ καὶ ἐχθρὸν τᾷ φύσι τὸ ψεῦδος, ἁ δ' ἀλάθεια οἰκεῖον καὶ σύμφυτον τᾷ τῶ ἀριθμῶ γενεᾷ.* Fr. 2 (Böckh 58) b. Stob. I, 456: *καὶ πάντα γα μὰν τὰ γιγνωσκόμενα ἀριθμὸν ἔχοντι οὐ γὰρ ὁτιῶν οἷόν τε οὐδὲν οὔτε νοηθῆμεν οὔτε γνωσθῆμεν ἄνευ τούτου.* Mit dem obigen stimmt auch die Aussage von Jambl. in Nicom. Arithm. S. 11 (b. Böckh S. 137), welche Syrian (Schol. in Ar. 902 a 29. 912 b 17) wiederholt: *Φιλόλαος δέ φησιν ἀριθμὸν εἶναι τῆς τῶν κοσμικῶν αἰωνίας διαμονῆς τὴν κρατιστεύουσαν καὶ αὐτογενῆ συνοχήν*, dem Sinne nach überein, aber in einer ächten Schrift des Phil. können diese Worte nicht gestanden haben.

der Zahlen, die Dinge, aus denen alles gebildet sei[1]). Andererseits sagt nun aber Aristoteles doch auch wieder, die Pythagoreer lassen die Dinge durch Nachahmung der Zahlen entstehen, deren vielfache Aehnlichkeit mit den Dingen sie bemerkt haben[2]). Derselbe scheint anderswo die Immanenz der Zahlen in den Dingen auf einen Theil der pythagoreïschen Schule zu beschränken[3]), und in den späteren Berichten steht der Angabe, dass alles aus Zahlen bestehe, die Behauptung entgegen, nicht aus Zahlen, sondern nur nach dem Muster der Zahlen seien die Dinge gebildet[4]). So wird auch gesagt,

1) Fr. 4 (Stob. I, 458. Böckh 62): περὶ δὲ φύσιος καὶ ἁρμονίας ὧδε ἔχει. ἁ μὲν ἐστὼ [= οὐσία] τῶν πραγμάτων ἀΐδιος ἔσσα καὶ αὐτὰ μὲν (Usener: μὰν) ἁ φύσις θείαν τε (Mein. conj. θεία ἐντὶ) καὶ οὐκ ἀνθρωπίναν ἐνδέχεται γνῶσιν πλέον (Mein. πλάν) γα, ἢ ὅτι οὐχ οἷόν τ' ἦν οὐδὲν τῶν ἐόντων καὶ γιγνωσκομένων ὑφ' ἁμῶν γενέσθαι, μὴ ὑπαρχούσας τᾶς ἐστοῦς [Böckh: αὐτᾶς — sc. τῆς ἁρμονίας — ἐντὸς) τῶν πραγμάτων ἐξ ὧν συνέστα ὁ κόσμος καὶ τῶν περαινόντων καὶ τῶν ἀπείρων. Am Anfang des Bruchstücks, für dessen Text ich Wachsmuth folge, geben die Worte αὐτὰ μὲν ἁ φύσις keinen guten Sinn, und auch Badham's und Meineke's μόνα ἁ φύσις befriedigt mich nicht. Ich möchte (wie schon im Hermes X, 188 bemerkt ist) eher das μὲν als Dittographie des vor ἐστὼ stehenden auswerfen, noch lieber aber schreiben: ἀΐδ. ἔσσα καὶ ἀεὶ ἐσσομένα φύσις: das Wesen der Dinge, als eine Natur, die ewig ist und immer sein wird, ist göttlich.

2) Metaph. I, 6. 987 b 10 über Plato: τὴν δὲ μέθεξιν (die Theilnahme der Dinge an den Ideen) τοὔνομα μόνον μετέβαλεν· οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν, Πλάτων δὲ μεθέξει τοὔνομα μεταβαλών. Aristox. b. Stob. I, 16: Πυθαγόρας . . . πάντα τὰ πράγματα ἀπεικάζων τοῖς ἀριθμοῖς. Man vgl. die Ausdrücke ὁμοιώματα und ἀφομοιοῦσθαι in der S. 343, 1 angeführten Stelle aus Metaph. I, 5, und das ἀριθμῷ δέ τε πάντ' ἐπέοικεν b. Plut. an. procr. 33, 4. S. 1030. Theo Mus. c. 38. Sext. Math. IV, 2. VII, 94. 109. Jambl. V. Pyth. 162. Themist. Phys. 220, 22 Sp. Simpl. De cœlo 259 a 39 (Schol. 511 b 13).

3) De cœlo III, 1 Schl.: ἔνιοι γὰρ τὴν φύσιν ἐξ ἀριθμῶν συνιστᾶσιν ὥσπερ τῶν Πυθαγορείων τινές.

4) Die angebliche Theano b. Stob. Ekl. I, 302: συχνοὺς μὲν Ἑλλήνων πέπυσμαι νομίσαι φάναι Πυθαγόραν ἐξ ἀριθμοῦ πάντα φύεσθαι . . . ὁ δὲ [so Heeren] οὐκ ἐξ ἀριθμοῦ, κατὰ δὲ ἀριθμὸν ἔλεγε πάντα γίγνεσθαι u. s. w. Das gleiche sagt der angebliche Pythagoras selbst in dem ἱερὸς λόγος (b. Jambl. in Nic. Arithm. S. 11. Syrian Schol. in Ar. 902 a 24), wenn er die Zahl als den Beherrscher der Formen und Ideen, den Masstab und den künstlerischen Verstand des weltbildenden Gottes, den uranfänglichen Gedanken der Gottheit u. s. f. beschreibt, und

die Pythagoreer haben | zwischen den Zahlen und dem Gezählten, und namentlich zwischen der Einheit und dem Einen unterschieden[1]). Hieraus hat man nun geschlossen, die pythagoreïsche Schule habe ihre Zahlenlehre in verschiedenen Richtungen ausgebildet, und diejenigen, welche die Zahlen für den inhaftenden Grund der Dinge hielten, seien von denen zu unterscheiden, welche darin blosse Musterbilder sehen wollten[2]). Aristoteles jedoch gibt uns hiezu kein Recht. Sagt er auch in der Schrift über den Himmel nur von einem Theil der Pythagoreer, dass sie die Welt aus Zahlen zusammensetzen, so folgt daraus doch nicht, dass die übrigen Pythagoreer sie auf andere Art erklärt haben; sondern er kann sich möglicherweise auch nur desshalb so ausdrücken, weil nicht alle die Zahlenlehre in einer Construction des Weltganzen weiter ausführten[3]), oder weil der Name der Pythagoreer ausser den pythagoreïschen Philosophen auch noch andere bezeichnete[4]), oder weil ihm selbst nur von einigen pythagoreïschen Philosophen kosmologische Schriften vorlagen[5]).

Hippasus (dessen Lehre hier nicht, wie meine erste Ausgabe I, 100. III, 515 nach Brandis angenommen hatte, der ächt pythagoreischen entgegengesetzt, sondern als Ausfluss derselben behandelt wird) bei Jambl. a. a. O. Syr. Schol. in Ar. 902 a 31. 912 b 15. Simpl. Phys. 453, 12, wenn er die Zahl *παράδειγμα πρῶτον κοσμοποιΐας* und *κριτικὸν κοσμουργοῦ θεοῦ ὄργανον* nennt.

1) Moderatus b. Stob. Ekl. I, 20. Theo Math. c. 4. Vgl. S. 360 ff.

2) Brandis Rhein. Mus. II, 211 ff. Gr.-röm. Phil. I, 441 ff. Hermann Plat. I, 167 f. 286 f.

3) Er sagt ja auch wirklich nicht, dass nur ein Theil der Pythagoreer die Dinge aus Zahlen bestehen lasse, sondern (300 a 15 f.): *ἔνιοι τὴν φύσιν ἐξ ἀριθμῶν συνιστᾶσι, τοῖς ἐξ ἀριθμῶν συντιθεῖσι τὸν οὐρανόν.*

4) S. o. S. 342.

5) Aristoteles liebt überhaupt Limitationen und behutsame Ausdrucksweise. So steht bei ihm unendlich oft *ἴσως* und ähnliches, wo er seine entschiedenste Ansicht ausspricht (z. B. Metaph. VIII, 4. 1044 b 7), und ähnlich macht er es auch mit *ἔνιοι*, wenn er z. B. gen. et corr. II, 5 Anf. sagt: *εἰ γάρ ἐστι τῶν φυσικῶν σωμάτων ὕλη, ὥσπερ καὶ δοκεῖ ἐνίοις, ὕδωρ καὶ ἀὴρ καὶ τοιαῦτα*, und Metaph. I, 1. 981 b 2: *τῶν ἀψύχων ἔνια ποιεῖν μὲν, οὐκ εἰδότα δὲ ποιεῖν ἃ ποιεῖ.* So wenig man aus diesen Worten schliessen kann, dass nach der Meinung des Arist. einige leblose Dinge mit Bewusstsein wirken, ebensowenig aus der Stelle De cœlo, dass einige Pythagoreer die Welt aus etwas anderem, als aus Zahlen bestehen lassen.

Sonst aber schreibt er | beide Lehren, dass die Dinge aus Zahlen bestehen, und dass sie den Zahlen nachgebildet seien, den Pythagoreern ganz allgemein zu, und beiderlei Aussagen stehen nicht etwa nur an weit auseinanderliegenden Orten, sondern so nahe beisammen in einem und demselben Zusammenhang, dass ihm ihr Widerspruch, falls sie wirklich seiner Meinung nach unvereinbar waren, unmöglich hätte entgehen können. Weil die Pythagoreer zwischen den Zahlen und den Dingen manche Aehnlichkeit entdeckten, sagt er[1]), so hielten sie die Elemente der Zahlen für die Elemente der Dinge selbst; sie sahen in der Zahl sowohl den Stoff als die Eigenschaften der Dinge; und an demselben Orte, wo er ihnen die Lehre von der Nachbildung der Zahlen durch die Dinge zuschreibt[2]), versichert er auch zugleich, sie hätten sich eben dadurch von Plato unterschieden, dass sie die Zahlen nicht, wie dieser die Ideen, für getrennt von den Dingen, sondern für die Dinge selbst gehalten haben. Hieraus erhellt unwidersprechlich, dass die zwei Behauptungen: die Zahlen sind die Substanz der Dinge, und: sie sind das Urbild derselben, nach der Meinung des Aristoteles sich nicht ausschliessen[3]); dass die Dinge ihm zufolge gerade desshalb ein Abbild der Zahlen sein sollten, weil diese das Wesen sind, aus dem sie bestehen, dessen Eigenschaften daher auch in ihnen zu erkennen sein müssen. In dasselbe Verhältniss setzt aber auch Philolaos die Zahl zu den Dingen, wenn er sie a. a. O. als ihr Gesetz und als die Ursache ihrer Eigenschaften und Verhältnisse beschreibt, denn das Gesetz verhält sich zur Ausführung, wie das Urbild zum Abbild. | Die Späteren allerdings denken sich die pythagoreïschen Zahlen ganz nach Art der platonischen Ideen als Musterbilder ausser den

1) Metaph. I, 5 (s. o. 343, 1. 344, 4). XIV, 3. 1090 a 20 ff.

2) Metaph. I, 6; s. o. 346, 2. 344, 3.

3) So wird ja auch Metaph. I, 5 (vgl. Schwegler z. d. St.) der Begriff des ὁμοίωμα selbst auf die körperlichen Stoffe übertragen, wenn es heisst, die Pythagoreer hätten in den Zahlen viele Aehnlichkeiten mit den Dingen zu bemerken geglaubt, μᾶλλον ἢ ἐν πυρὶ καὶ γῇ καὶ ὕδατι, und andererseits nennt Arist. Phys. II, 3. 194 b 26 die Form, welche er doch als das innere Wesen der Dinge betrachtet, παράδειγμα. Ebenso verhält es sich mit Plato's Ideen; s. Th. II a, 764.

Dingen, wiewohl auch bei ihnen noch Spuren des Gegentheils vorkommen[1]; aber was lässt sich auf das Zeugniss von Schriftstellern geben, von denen es bekannt und unleugbar ist, dass sie das frühere von dem späteren, das pythagoreïsche von dem platonischen und neupythagoreïschen überhaupt nicht zu unterscheiden wissen?[2]).

Diess also ist der Sinn der pythagoreïschen Grundlehre: alles ist Zahl, d. h. alles besteht aus Zahlen; die Zahl ist nicht blos die Form, durch welche die Zusammensetzung der Dinge bestimmt wird, sondern auch die Substanz und der Stoff, woraus sie bestehen, und eben das gehört zu den wesentlichen Eigenthümlichkeiten des pythagoreïschen Standpunkts, dass die Unterscheidung von Form und Stoff noch nicht vorgenommen, dass in den Zahlen, worin wir freilich nur einen Ausdruck für das Verhältniss der Dinge zu sehen wissen, unmittelbar das Wesen und die Substanz des Wirklichen gesucht wird. Was die Pythagoreer auf diese Annahme geführt hat, war ohne Zweifel, wie diess auch ARISTOTELES sagt[3]) und PHILOLAOS bestätigt[4]), die Bemerkung, dass alle Erscheinungen nach Zahlen geordnet, dass namentlich die Verhältnisse der Himmelskörper und der Töne, überhaupt aber alle mathematischen Bestimmungen, von gewissen Zahlen und Zahlenverhältnissen beherrscht seien; eine Wahrnehmung, | die selbst ihrerseits wieder an den uralten Gebrauch symbolischer Rundzahlen, und an die bei den Griechen, wie bei anderen Völkern,

1) THEO z. B. a. a. O. S. 27 bemerkt über das Verhältniss der Monas zum Eins: *Ἀρχύτας δὲ καὶ Φιλόλαος ἀδιαφόρως τὸ ἓν καὶ μονάδα καλοῦσι καὶ τὴν μονάδα ἕν*; auch Alexander z. Metaph. I, 5. 985 b 26. S. 29, 17 Bon. setzt dasselbe voraus, wenn er von den Pythagoreern berichtet: *τὸν νοῦν μονάδα τε καὶ ἓν ἔλεγον*, und über die Ideen sagt STOB. Ekl. I, 326, Pyth. habe sie in den Zahlen und ihren Harmonieen und in den geometrischen Verhältnissen gesucht *ἀχώριστα τῶν σωμάτων*.

2) Ich brauche aus diesem Grund auch auf die mancherlei offenbar unrichtigen Angaben SYRIAN's und des falschen ALEXANDER z. ARIST. Metaph. XIII. XIV, welche Pythagoreer und Platoniker fortwährend verwechseln, hier nicht näher einzugehen; diese freilich nennen gleich zu XIII, 1 sowohl die Ideenlehre, als die xenokratische Unterscheidung des Mathematischen und Sinnlichen, pythagoreïsch.

3) Metaph. I, 5. XIV, 3; s. o. S. 343, 1. 344, 5.

4) M. s. die S. 345 f. angeführten Stellen. Näheres unten.

verbreiteten, auch in den pythagoreïschen Mysterien wohl von Anfang an vorkommenden Meinungen über die geheime Kraft und Bedeutung gewisser Zahlen[1]) anknüpft. Aber wie später Plato die begrifflichen Formen hypostasirt hat, wie die Eleaten das Wirkliche, dessen Begriff zunächst nur ein Prädikat aller Dinge bezeichnet, zur allgemeinen und alleinigen Substanz machten, so brachte es der gleiche, dem Alterthum so natürliche Realismus mit sich, dass den Pythagoreern die mathematische, oder genauer die arithmetische Bestimmtheit der Dinge nicht als eine Form oder Eigenschaft, sondern als das ganze Wesen derselben erschien, dass ohne eine genauere Unterscheidung und Einschränkung ganz im allgemeinen gesagt wurde: alles ist Zahl. Es ist diess eine Vorstellungsweise, die uns fremdartig genug anspricht; bedenken wir aber, welchen Eindruck die erste Wahrnehmung einer durchgreifenden und unabänderlichen mathematischen Gesetzmässigkeit in den Erscheinungen auf den hiefür empfänglichen Geist machen musste, so werden wir es begreifen, wenn die Zahl als die Ursache aller Ordnung und Bestimmtheit, als der Grund aller Erkenntniss, als die weltbeherrschende göttliche Macht verehrt, und von einem Denken, das sich überhaupt nicht in abstrakten Begriffen, sondern in Anschauungen zu bewegen gewohnt war, zu dem Wesen aller Dinge hypostasirt wurde.

Alle Zahlen theilen sich aber in ungerade und gerade, wozu als dritte Klasse noch die gerad-ungeraden hinzugefügt werden[2]), | und jede gegebene Zahl lässt sich theils in gerade,

1) Man erinnere sich in dieser Beziehung, um nur weniges zu berühren, an die Bedeutung, welche die auch von den Pythagoreern so gefeierte planetarische Siebenzahl vielfach und so namentlich im apollinischen Kultus (s. Preller Mythol. I, 155) hat, an die vielen dreigliedrigen Reihen in der Mythologie, an Hesiod's genaue Vorschriften über die glücklichen und bösen Kalendertage *Ἔ. κ. ἡμ.* 763 ff., an die von Ps.-Plut. V. Hom. 145 hervorgehobene Vorliebe Homer's für gewisse Zahlen. Weiteres S. 451[4].

2) Philol. Fr. 2, b. Stob. I, 456: *ὅ γα μὰν ἀριθμὸς ἔχει δύο μὲν ἴδια εἴδεα, περισσὸν καὶ ἄρτιον, τρίτον δὲ ἀπ' ἀμφοτέρων μιχθέντων ἀρτιοπέρισσον. ἑκατέρω δὲ τῶ εἴδεος πολλαὶ μορφαί.* Unter dem *ἀρτιοπέρισσον* ist entweder das Eins zu verstehen, welches von den Pythagoreern so genannt wurde (s. u. 352, 1. 368[4]), von dem man aber allerdings kaum erwarten sollte, dass es als eigene Gattung bezeichnet würde, oder

theils in ungerade Elemente auflösen[1]). Hieraus schlossen die Pythagoreer, dass das Ungerade und Gerade die allgemeinen Bestandtheile der Zahlen und weiterhin der Dinge seien; und indem sie nun das Ungerade dem Begrenzten, das Gerade dem Unbegrenzten gleichsetzten, weil nämlich jenes der Zweitheilung eine Grenze setzt, dieses nicht[2]), so erhielten sie den Satz, alles bestehe | aus dem Begrenzten und Unbe-

diejenigen geraden Zahlen, die durch zwei getheilt ungerade ergeben; m. s. JAMBL. in Nicom. S. 29: *ἀρτιοπέρισσος δέ ἐστιν ὁ καὶ αὐτὸς μὲν εἰς δύο ἴσα κατὰ τὸ κοινὸν διαιρούμενος, οὐ μέντοι γε τὰ μέρη ἔτι διαιρετὰ ἔχων, ἀλλ' εὐθὺς ἑκάτερον περισσόν.* Ebenso NIKOM. Arith. Isag. I, 9. S. 12. THEO Math. I, S. 36; vgl. MODERATUS b. STOB. I, 22: *ὥστε ἐν τῷ διαιρεῖσθαι δίχα πολλοὶ τῶν ἀρτίων εἰς περισσοὺς τὴν ἀνάλυσιν λαμβάνουσιν ὡς ὁ ἕξ καὶ ὁ δέκα.*

1) M. vgl. auch bei PHILOLAOS (s. u. 352, 1) die Worte: *τὰ μὲν γὰρ αὐτῶν ἐκ περαινόντων περαίνοντα, τὰ δ' ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπείρων περαίνοντά τε καὶ οὐ περαίνοντα, τὰ δ' ἐξ ἀπείρων ἄπειρα φανέονται.* Zu der ersten Klasse gehören unter den Zahlen, an die Philol. wohl zunächst denkt, die aus lauter ungeraden, zur zweiten die aus geraden und ungeraden, zur dritten die aus lauter geraden Faktoren entstandenen.

2) Diesen Grund geben die griechischen Erklärer des Aristoteles an: SIMPL. Phys. 455, 20: *οὗτοι δὲ τὸ ἄπειρον τὸν ἄρτιον ἀριθμὸν ἔλεγον, „διὰ τὸ πᾶν μὲν ἄρτιον, ὥς φασιν οἱ ἐξηγηταὶ, εἰς ἴσα διαιρεῖσθαι, τὸ δὲ εἰς ἴσα διαιρούμενον ἄπειρον κατὰ τὴν διχοτομίαν. ἡ γὰρ εἰς ἴσα καὶ ἡμίση διαίρεσις ἐπ' ἄπειρον, τὸ δὲ περιττὸν προςτεθὲν περαίνει αὐτό, κωλύει γὰρ αὐτοῦ τὴν εἰς τὰ ἴσα διαίρεσιν." οὕτως μὲν οὖν οἱ ἐξηγηταὶ* (zu denen ohne Zweifel namentlich Alexander gehört) u. s. w. Aehnlich PHILOP. Phys. 389, 11; ebd. 391, 25: *τὸ μὲν γὰρ περιττὸν περατοῖ καὶ ὁρίζει, τὸ δὲ ἄρτιον τῆς ἐπ' ἄπειρον τομῆς αἴτιόν ἐστιν, ἀεὶ τὴν διχοτομίαν δεχόμενον.* THEMIST. Phys. 221 Sp.: Die Pythagoreer erklären nur den *ἄρτιος ἀριθμὸς* für unbegrenzt: *τοῦτον γὰρ εἶναι τῆς εἰς τὰ ἴσα τομῆς αἴτιον ἥτις ἄπειρος.* ARISTOTELES selbst sagt Phys. III, 4. 203 a 10: *οἱ μὲν* (die Pythagoreer) *τὸ ἄπειρον εἶναι τὸ ἄρτιον· τοῦτο γὰρ ἐναπολαμβανόμενον* (von den Dingen aufgenommen, wie SIMPL. 456, 7 richtig erklärt; RÖTH's Vorschlag, II b 284, dafür *ἓν ἀπολαμβανόμενον* zu setzen, und dieses zu erklären: „die Eins in sich aufnehmend" bedarf keiner Widerlegung) *καὶ ὑπὸ τοῦ περιττοῦ περαινόμενον παρέχειν τοῖς οὖσι τὴν ἀπειρίαν.* Damit ist aber zwar gesagt, dass, aber nicht, wesshalb das Gerade Ursache der Unbegrenztheit sein sollte; und ebensowenig erfahren wir diess durch den weiteren Beisatz: *σημεῖον δ' εἶναι τούτου τὸ συμβαῖνον ἐπὶ τῶν ἀριθμῶν· περιτιθεμένων γὰρ τῶν γνωμόνων περὶ τὸ ἓν καὶ χωρὶς ὁτὲ μὲν ἄλλο γίνεσθαι τὸ εἶδος, ὁτὲ δὲ ἕν.* Diese Worte selbst werden von den griechischen Auslegern (ALEX. b. SIMPL. 457, 12 ff. und Simpl. selbst. THEMIST. a. a. O. PHILOP. 394, 1 ff.) und ebenso von dem

grenzten[1]). An diesen | Satz schliesst sich sodann die weitere

angeblichen Plutarch (den Diels Doxogr. 96 unter Zustimmung Wachsmuth's zu d. St. als Quelle des Auszugs nachweist) b. Stob. Ekl. I, 24 übereinstimmend so erklärt: Ein Gnomon ist diejenige Zahl, welche einer Quadratzahl beigefügt wieder eine Quadratzahl ergibt; und da nun diess eine Eigenschaft aller ungeraden Zahlen ist (denn $1^2 + 3 = 2^2$, $2^2 + 5 = 3^2$, $3^2 + 7 = 4^2$ u. s. w.), so wurden sämmtliche ungerade Zahlen (wie diess Simpl. 457, 1. Philop. 393, 6 ausdrücklich bemerken) von den Pythagoreern γνώμονες genannt. Durch die Hinzufügung der ungeraden Zahlen zur Einheit entstehen nun lauter Quadratzahlen ($1 + 3 = 2^2$; $1 + 3 + 5 = 3^2$ u. s. w.), also Zahlen von Einer Gattung, wogegen man auf jedem anderen Wege — sei es durch Summirung von geraden und ungeraden Zahlen (so Philop.), oder durch Hinzufügung blos der geraden zur Einheit (so Alex., Simpl., Themist.) — Zahlen der verschiedensten Art, ἑτερομήκεις, τρίγωνοι, ἑπτάγωνοι u. s. w., also eine unbegrenzte Vielheit von εἴδη, erhält. Auch mir scheint diese Erklärung vor denen von Röth a. a. O. und Prantl (Arist. Phys. 489) den Vorzug zu verdienen. Sie mit dem aristotelischen Text in Uebereinstimmung zu bringen, machte allerdings schon den alten Commentatoren Schwierigkeit; das wahrscheinlichste ist mir, dass die Worte, welche durch die übermässige Kürze des καὶ χωρὶς unverständlich geworden sind, besagen wollen: „denn wenn das einemal die Gnomonen an das Eins angelegt werden, das anderemal die übrigen Zahlen ohne die Gnomonen, so entstehen in diesem Fall immer andere Arten von Zahlen, in jenem Eine und dieselbe;" so dass also das καὶ χωρὶς so viel wäre, als: καὶ περιτιθεμένων τῶν ἀριθμῶν χωρὶς τῶν γνωμόνων, oder wie es bei Stob. heisst: τῶν δὲ ἀρτίων ὁμοίως περιτιθεμένων. Die Erklärung, welche Sobezyk d. pyth. System (Bresl. 1878) S. 28 ff. (um andere zu übergehen) von unserer Stelle gibt, entfernt sich schliesslich von der meinigen nicht allzuweit, scheitert aber daran, dass Gnomon in der griechischen Geometrie nur das bezeichnet, was wir heute noch so nennen, nicht, wie er hier will, ein Quadrat, und dass καὶ χωρὶς nicht übersetzt werden kann: „ohne das Eins": wie kann man denn die Gnomonen ohne das Eins um das Eins herumlegen? Nicht einmal die Erklärung würde passen: „wenn man die Gnomonen ohne das Eins betrachtet", denn dann erhält man nicht immer anders geartete Zahlen, sondern man behält nur die, die man schon hat, eben die Gnomonen, unverändert.

1) Arist. Metaph. I, 5. 986 a 17: τοῦ δὲ ἀριθμοῦ [νομίζουσι] στοιχεῖα τό τε ἄρτιον καὶ τὸ περιττὸν, τούτων δὲ τὸ μὲν πεπερασμένον τὸ δὲ ἄπειρον, τὸ δ' ἓν ἐξ ἀμφοτέρων εἶναι τούτων (καὶ γὰρ ἄρτιον εἶναι καὶ περιττὸν), τὸν δ' ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνὸς, ἀριθμοὺς δὲ, καθάπερ εἴρηται, τὸν ὅλον οὐρανόν. Philol. Fr. 1 b. Stob. I, 454: ἀνάγκα τὰ ἐόντα εἶμεν πάντα ἢ περαίνοντα ἢ ἄπειρα, ἢ περαίνοντά τε καὶ ἄπειρα, ἄπειρα δὲ μόνον οὔ κα εἴη. (Hierauf folgte der Beweis dieses Satzes, von dem Jambl. in Nicom. 7 und bei Villoison Anecd. II, 196 und Syrian Schol. in Ar. 915 a 28 die Worte aufbewahrt hat: ἀρχὰν γὰρ οὐδὲ τὸ γνωσούμενον ἐσεῖται πάντων ἀπείρων ἐόντων — m. s. Böckh S. 47 ff., wogegen Schaar-

Bemerkung an, dass überhaupt alles entgegengesetzte Be-

SCHMIDT Schriftst. d. Philol. 61 den Text des Stobäus ohne eine Andeutung der darin vorhandenen Lücke wiedergibt, und ROTHENBÜCHER Syst. d. Pyth. 68 auf eben diesen Text Einwendungen gründet, welche sich durch die richtige Vorstellung von dem, was Philol. gesagt hatte, sofort heben.) *ἐπεὶ τοίνυν φαίνεται οὔτ᾽ ἐκ περαινόντων πάντων ἐόντα οὔτ᾽ ἐξ ἀπείρων πάντων, δῆλόν τἆρα ὅτι ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπείρων ὅ τε κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ συναρμόχθη. δηλοῖ δὲ καὶ τὰ ἐν τοῖς ἔργοις. τὰ μὲν γὰρ* u. s. w. s. S. 351, 1. Vgl. PLATO Phileb. 16 C: *οἱ μὲν παλαιοὶ, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες, ταύτην φήμην παρέδοσαν, ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ ἐκ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν ἑαυτοῖς ξύμφυτον ἐχόντων.* Ebd. 23 C: *τὸν θεὸν ἐλέγομέν που τὸ μὲν ἄπειρον δεῖξαι τῶν ὄντων, τὸ δὲ πέρας.* Das letztere heisst 23 E. 26 B auch *πέρας ἔχον*, die verschiedenen Arten des Begrenzten werden S. 25 D unter dem Namen *περατοειδὲς* zusammengefasst; *πέρας* setzt ausser Plato auch ARIST. Metaph. I, 8. 990 a 8. XIV, 3. 1091 a 18 für das, was er Metaph. I, 5 *πεπερασμένον* genannt hatte. Der Sache nach ist zwischen diesen verschiedenen Benennungen kein Unterschied: sie wollen alle nur den Begriff der Begrenztheit bezeichnen, der aber in der Regel, nach alterthümlicher Weise, konkreter gefasst wird, und in diesem Fall gleich gut aktiv oder passiv, durch „begrenzend" oder durch „begrenzt", ausgedrückt werden konnte, denn was ein anderes durch seine Beimischung begrenzen soll, das muss an sich selbst ein begrenztes sein (m. vgl. auch die analoge Darstellung PLATO's Tim. 35 A, wo die untheilbare Substanz eben als solche das bindende und begrenzende ist). RITTER's Bedenken gegen die Authentie der aristotelischen Ausdrucksweise (Pyth. Phil. 116 ff.) sind daher schwerlich begründet. — Auch das ist unanstössig, dass nach dem oben angeführten bald die Zahlen, bald die Bestandtheile der Zahl (das Begrenzte und Unbegrenzte), und mit einer dritten, unten noch zu erwähnenden Wendung auch die Einheit dieser Elemente, die Harmonie, als Grund und Substanz der Dinge genannt werden; denn wenn alles aus Zahlen besteht, ist auch alles aus den allgemeinen Elementen der Zahl, dem Begrenzten und Unbegrenzten, zusammengesetzt, und da diese Elemente nur in ihrer harmonischen Verknüpfung die Zahl bilden, so ist auch alles Harmonie; vgl. S. 343, 1. 357, 2. 358, 1. Wenn endlich BÖCKH Philol. 56 f. gegen die aristotelische Darstellung einwendet, die geraden und ungeraden Zahlen seien vom Unbegrenzten und Begrenzten zu unterscheiden, da sie alle als bestimmte der Einheit theilhaftig und begrenzt seien, und wenn andererseits BRANDIS I, 452 vermuthet, die Pythagoreer haben das Begrenzende in den ungeraden, oder den gnomonischen (d. h. gleichfalls: den ungeraden) Zahlen, oder der Zehnzahl gesucht, so ist zu erwiedern, dass das Gerade und Ungerade etwas anderes ist, als die gerade und ungerade Zahl; diese ist nothwendig immer eine bestimmte, jene sind Bestandtheile aller Zahlen, sowohl der geraden, als der ungeraden, und sie stehen insofern dem Begrenzten und Unbegrenzten ganz gleich.

stimmungen in sich vereinige, die sie sofort auf den Grundgegensatz des Begrenzten und Unbegrenzten, des Ungeraden und Geraden, zurückzuführen bemüht waren. Das Begrenzte und Ungerade gilt aber den Pythagoreern, welche hierin mit dem Volksglauben übereinstimmen, für das bessere und vollkommenere, das Unbegrenzte und Gerade für das unvollkommene[1]). Wo sie daher entgegengesetzte Eigenschaften | wahrnahmen, da betrachteten sie das bessere als ein begrenztes oder ungerades, das schlechtere als ein unbegrenztes und gerades, und so theilte sich ihnen alles in zwei Reihen, von denen die eine auf der Seite des Begrenzten steht, die andere auf der des Unbegrenzten[2]). Diese Reihen wurden dann näher nach der heiligen Zehnzahl bestimmt, indem die folgenden zehen Grundgegensätze gezählt wurden: 1) Grenze und Unbegrenztes, 2) Ungerades und Gerades, 3) Eins und Vielheit, 4) Rechtes und Linkes, 5) Männliches und Weibliches, 6) Ruhendes und Bewegtes, 7) Gerades und Krummes, 8) Licht und Finsterniss, 9) Gutes und Böses, 10) Quadrat und Rechteck[3]). Nun ist es | allerdings nur ein Theil der

1) S. die folgenden Anm. und Arist. Eth. II, 5. 1106 b 29: *τὸ γὰρ κακὸν τοῦ ἀπείρου, ὡς οἱ Πυθαγόρειοι εἴκαζον, τὸ δ' ἀγαθὸν τοῦ πεπερασμένου.* Dass die ungeraden Zahlen bei Griechen und Römern für glücklicher galten, als die geraden, wird tiefer unten noch gezeigt werden.

2) Arist. Eth. I, 4. 1096 b 5: *πιθανώτερον δ' ἐοίκασιν οἱ Πυθαγόρειοι λέγειν περὶ αὐτοῦ [τοῦ ἑνὸς], τιθέντες ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν συστοιχίᾳ τὸ ἕν.* Metaph. XIV, 6. 1093 b 11 (über Pythagoreer und pythagoraïsirende Akademiker): *ἐκεῖνο μέντοι ποιοῦσι φανερὸν, ὅτι τὸ εὖ ὑπάρχει καὶ τῆς συστοιχίας ἐστὶ τῆς τοῦ καλοῦ τὸ περιττὸν, τὸ εὐθὺ, τὸ ἴσον, αἱ δυνάμεις ἐνίων ἀριθμῶν.* Vgl. folg. Anm.; Späterer, wie Ps.-Plut. V. Hom. 145 u. a. (s. u.) nicht zu erwähnen.

3) Arist. Metaph. I, 5. 986 a 22 (unmittelbar nach dem S. 352, 5 angeführten): *ἕτεροι δὲ τῶν αὐτῶν τούτων τὰς ἀρχὰς δέκα λέγουσιν εἶναι τὰς κατὰ συστοιχίαν* (in zwei sich gegenüberstehenden Reihen, der des Guten und der des Schlechten; Arist. gebraucht *συστοιχία* in ähnlichem Zusammenhang stets in diesem Sinn, dagegen bezeichnen die *δέκα συστοιχίαι* bei Simpl. Phys. 26, 28. De cœlo 171 b 8 10 Paare) *λεγομένας, πέρας καὶ ἄπειρον, περιττὸν καὶ ἄρτιον, ἓν καὶ πλῆθος, δεξιὸν καὶ ἀριστερὸν, ἄῤῥεν καὶ θῆλυ, ἠρεμοῦν καὶ κινούμενον, εὐθὺ καὶ καμπύλον, φῶς καὶ σκότος, ἀγαθὸν καὶ κακὸν, τετράγωνον καὶ ἑτερόμηκες.* Dass die Pythagoreer die Bewegung aus dem Unbegrenzten ableiteten, sagt auch Eudemus b. Simpl. Phys. 431, 8: „*Πλάτων δὲ τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν*

Pythagoreer, wahrscheinlich jüngere Mitglieder der Schule, wie etwa Philolaos, bei denen diese Aufzählung sich fand [1]; aber dass alles aus Entgegengesetztem, und in letzter Beziehung aus dem Ungeraden und Geraden oder dem Begrenzten und Unbegrenzten zusammengesetzt sei, wurde allgemein zugegeben, und demnach müssen wohl auch alle die gegebenen Erscheinungen auf diese und die verwandten Gegensätze zurückgeführt haben [2]. Wenn daher ein Schema solcher

καὶ τὸ μὴ ὂν καὶ τὸ ἀνώμαλον καὶ ὅσα τούτοις ἐπὶ ταὐτὸ φέρει τὴν κίνησιν λέγει. Φαίνεται δὲ ἄτοπον αὐτὸ τοῦτο τὴν κίνησιν λέγειν . . . βέλτιον γὰρ αἴτια [sc. *τῆς κινήσεως*] *λέγειν ταῦτα ὥσπερ Ἀρχύτας,*“ *καὶ μετ' ὀλίγον „τὸ δ' ἀόριστόν, φησι, καλῶς ἐπὶ τὴν κίνησιν οἱ Πυθαγόρειοι καὶ ὁ Πλάτων ἐπιφέρουσιν*“ u. s. w. Wenn Brandis I, 451. Rh. Mus. II, 221 ans dieser Stelle schloss, dass Archytas die Bewegung auf das Begrenzende zurückgeführt habe, so täuschte ihn der Ausdruck *αἴτιον*, zu dem jedenfalls *τῆς κιν.* zu suppliren ist, auch wenn man mit ihm liest: *αἴτιον λέγειν ὥσπερ Ἀ.* (In der „Gesch. d. Entw. d. griech. Phil.“ 1, 169 änderte er seine Auffassung dieser Stelle, muss sich aber seiner früheren Aeusserungen nicht mehr recht erinnert haben, denn er sagt: „Dass auch Archytas . . . die Bewegung auf das Unbegrenzte zurückgeführt habe . . . steht mir auch jetzt noch fest, trotz Zeller's Einrede.“) Auf jene Ableitung der Bewegung geht auch Arist. Phys. III, 2. 201 b 20: *ἔνιοι ἑτερότητα καὶ ἀνισότητα καὶ τὸ μὴ ὂν φάσκοντες εἶναι τὴν κίνησιν*, was Slmpl. Phys. 428, 27. 430, 34 auf die Pythagoreer bezieht. An sie schliesst sich Plato an; vgl. Th. II a, 950, 2. Um so weniger Grund haben wir, die Aussage des Eudemus mit Chaignet (II, 146) desshalb zu bestreiten, weil nach Alkmäon die Götter, die Gestirne, sich immer bewegen (s. u. 455, 1[4]) und auch die Seele in beständiger Bewegung sei. Das Unablässige dieser Bewegung, diess, dass sie, wie Alkmäon sagt, den Anfang mit dem Ende verknüpft, konnte immerhin als eine Vollkommenheit betrachtet werden, wenn auch die Bewegung als solche eine Unvollkommenheit ist und zeigt, dass auch die Himmelskörper aus Begrenzendem und Unbegrenztem bestehen. Rohr's Behauptung (Philol. Fragm. *π. ψυχ.* 21), in der Tafel der 10 Gegensätze werde nur die von aussenher bewirkte Bewegung auf die Seite des *ἄπειρον* gestellt, ist ganz aus der Luft gegriffen.

1) Chaignet II, 50 f. bestreitet diess, weil nach Aristoteles (s. u. 453, 1[4]. 456, 2[4]) schon Alkmäon die 10 Gegensätze, „*tels que nous venons de les exposer*“ angenommen habe. Allein Arist. sagt nicht, Alkm. habe die 10 Gegensätze angenommen, sondern: er habe mit den Pythagoreern angenommen, dass das menschliche Leben von Gegensätzen beherrscht sei, die er aber nicht, wie sie, auf festbestimmte Kategorieen zurückgeführt habe; also ziemlich das Gegentheil von dem, was Ch. bei ihm findet.

2) S. S. 350 f. Brandis glaubt zwar auch hier eine Spur von der verschiedenen Auffassung der pythagoreischen Lehre zu sehen (Rh. Mus. II,

Gegensätze aufgestellt | wurde, so ist diess eine blos formelle Erweiterung, welche für die Auffassung der pythagoreïschen Grundlehren um so weniger Bedeutung hat, da auch in der zehngliedrigen Tafel die einzelnen Glieder durchaus nicht nach einem bestimmten Princip abgeleitet, sondern von den empirisch gegebenen Gegensätzen so viele der hervorragendsten, nach ziemlich willkürlicher Auswahl, aufgezählt werden, bis die Zehnzahl voll ist. So hat natürlich auch die Vertheilung

214. 239 ff. gr.-röm. Phil. I, 445. 502 ff.); aus den Worten des Aristoteles folgt jedoch nur so viel, dass nicht alle Pythagoreer die zehngliedrige Tafel der Gegensätze hatten, sondern ein Theil derselben bei dem Grundgegensatz des Ungeraden oder Begrenzten und des Geraden oder Unbegrenzten stehen blieb. Diess schliesst aber nicht aus, dass auch die letzteren jenen Grundgegensatz auf die Erklärung der Erscheinungen anwandten, und die Gegensätze, welche die Beobochtung an den Dingen aufzeigte, auf ihn zurückführten; solche Versuche waren vielmehr durch die allgemeine Lehre der Schule von der Zusammensetzung der Dinge aus Begrenztem und Unbegrenztem, Ungeradem und Geradem, so unmittelbar gefordert, dass wir uns diese ohne jene gar nicht denken können. Wie hätte diese Lehre den Pythagoreern überhaupt entstehen sollen, und welche Bedeutung hätte sie für sie haben können, wenn sie nicht in der wirklichen Welt nachgewiesen wurde? Mag daher Aristoteles auch vielleicht in den angeführten Stellen der Ethik zunächst die Tafel der zehen Gegensätze im Auge haben; mag man auch auf Metaph. XIV, 6 desshalb weniger Werth legen, weil sich diese Stelle nicht blos auf Pythagoreer bezieht; mag ferner die unbedeutende Abweichung in der Aufzählung bei Plut. De Is. c. 48 als unerheblich zu betrachten sein, und die siebengliedrige Tafel des Eudorus (b. Simpl. Phys. 181, 22 ff. s. u. 361, 1), sowie die dreigliedrige b. Diog. VIII, 26, desshalb wenig beweisen, weil diese Zeugen ganz offenbar späteres einmischen; können wir aus demselben Grund auf Ps.-Alex. in Metaph. XII, 6. 668 16 Bon. kein Gewicht legen; ist vollends die abweichende Ordnung der einzelnen Glieder bei Simpl. Phys. 429, 7 und Themist. Phys. 216 Sp. für die vorliegende Frage völlig bedeutungslos: so liegt es doch in der Natur der Sache, dass auch diejenigen, welche die zehngliedrige Kategorieentafel nicht hatten, die Lehre von den Gegensätzen anwandten und weiter ausführten, nur dass sie diess nicht nach diesem festen Schema, sondern in freierer Art thaten. Dass ausser den zehen auch noch weitere Gegensätze bemerkt wurden, erhellt auch aus Arist. b. Simpl. De cœlo 173 a 11 (Schol. 492 a 24): *τὸ οὖν δεξιὸν καὶ ἄνω καὶ ἔμπροσθεν ἀγαθὸν ἐκάλουν, τὸ δὲ ἀριστερὸν καὶ κάτω καὶ ὄπισθεν κακὸν ἔλεγον, ὡς αὐτὸς Ἀριστοτέλης ἱστόρησεν ἐν τῇ τῶν Πυθαγορείοις* (wofür Karsten offenbar falsch *Πυθαγόρᾳ* liest) *ἀρεσκόντων συναγωγῇ*. Auf den Vorzug des Rechten vor dem Linken bezieht sich das Verbot (Plut. De vit. pud. 8 S. 532), den linken Schenkel über den rechten zu legen.

der einzelnen Begriffe an die beiden Reihen viel Willkürliches[1]), wenn sich auch im allgemeinen der leitende | Gesichtspunkt, das Einheitliche, Vollkommene, in sich Vollendete dem Begrenzten, das entgegengesetzte dem Unbegrenzten zuzuweisen, nicht verkennen lässt.

Da nun hienach die Grundbestandtheile der Dinge von ungleicher und entgegengesetzter Beschaffenheit sind, so war ein Band nöthig, das sie verknüpfte, wenn irgend etwas entstehen sollte. Dieses Band der Elemente ist die Harmonie[2]), welche von Philolaos als Einheit des Mannigfaltigen und Zusammenstimmung des Zwiespältigen definirt wird[3]). Wie

1) Wie sich diess im einzelnen leicht nachweisen liesse, auch abgesehen von den Gründen, aus denen z. B. Plut. qu. rom. 102 S. 288 (und ebenso De Ei ap. D. c. 8. S. 388) die Vergleichung des Ungeraden mit dem Männlichen, des Geraden mit dem Weiblichen herleitet: *γόνιμος γάρ ἐστι [ὁ περιττὸς ἀριθμὸς] καὶ κρατεῖ τοῦ ἀρτίου συντιθέμενος. καὶ διαιρουμένων εἰς τὰς μονάδας, ὁ μὲν ἄρτιος, καθάπερ τὸ θῆλυ, χώραν μεταξὺ κενὴν ἐνδίδωσι, τοῦ δὲ περιττοῦ μόριον ἀεί τι πλῆρες ὑπολείπεται.* Dass Pyth. die ungeraden Zahlen, und insbesondere die Einheit, als männlich, die geraden, namentlich die Zweiheit, als weiblich bezeichnet habe, sagt auch Ps.-Plut. V. Hom. 145. Hippol. Refut. VI, 23. I, 2, S. 10. Alex. zu Metaph. I, 5. 29, 13 Bon. Schol. 540 b 15. Philop. Phys. 389, 3, vgl. Sext. Math. V, 8.

2) Philol. b. Stob. I, 460 nach dem S. 346, 1 angeführten: *ἐπεὶ δὲ ταὶ ἀρχαὶ ὑπᾶρχον οὐχ ὁμοῖαι οὐδ' ὁμόφυλοι ἔσσαι, ἤδη ἀδύνατον ἦς αὐταῖς κοσμηθῆμεν, εἰ μὴ ἁρμονία ἐπεγένετο ᾡτινιῶν τρόπῳ ἐγένετο. τὰ μὲν ὦν ὁμοῖα καὶ ὁμόφυλα ἁρμονίας οὐθὲν ἐπεδέοντο· τὰ δὲ ἀνόμοια μηδὲ ὁμόφυλα μηδὲ ἰσολαχῆ* (so Mein. Wachsm.) *ἀνάγκα τὰ τοιαῦτα ἁρμονίᾳ συγκεκλεῖσθαι, εἰ μέλλοντι ἐν κόσμῳ κατέχεσθαι.* Den Satz, dass nur das ungleichartige der Harmonie bedürfe, findet Röthenbücher (Syst. d. Pyth. 73) so seltsam, dass er ihm entschieden gegen die Aechtheit des Bruchstücks zu sprechen scheint. Allein diese Seltsamkeit entsteht nur dadurch, dass R., offenbar gegen die Meinung des Verfassers, den *ὅμοια* die *περαίνοντα*, den *ἀνόμοια* die *ἄπειρα* substituirt; im übrigen hat nicht blos Heraklit (s. u.) und andere nach ihm behauptet, dass jede Harmonie einen Gegensatz voraussetze, sondern auch Arist. De an. I, 4 Anf. lässt die Ansicht, dass die Seele eine Harmonie sei, für sich anführen: *καὶ γὰρ τὴν ἁρμονίαν κρᾶσιν καὶ σύνθεσιν ἐναντίων εἶναι* (ganz so Philolaos, s. folg. Anm.) *καὶ τὸ σῶμα συγκεῖσθαι ἐξ ἐναντίων*, und das gleiche legt Plato Phädo 86 B einem Schüler des Philolaos in den Mund.

3) Nikom. Arithm. S. 59: *ἔστι γὰρ ἁρμονία πολυμιγέων ἕνωσις καὶ διχὰ φρονεόντων σύμφρασις.* Dieselbe Definition wird öfters als pythagoreïsch angeführt, s. Ast z. d. St. S. 299. Philolaos wird sie von Böckh S. 61 auf Grund der nikomachischen Stelle mit Wahrscheinlichkeit zugesprochen.

daher in allem der Gegensatz der Elemente ist, so muss auch in allem die Harmonie sein, und es kann gleich gut gesagt werden, dass alles Zahl, und dass alles Harmonie sei[1]), denn jede Zahl ist eine bestimmte Verbindung, oder eine Harmonie, des Ungeraden und Geraden. Wie sich indessen die Wahrnehmung der ursprünglichen | Gegensätze in den Dingen den Pythagoreern zunächst an die Betrachtung der Zahl knüpft, so knüpft sich ihnen die Anerkennung der Harmonie, welche die Gegensätze versöhnt, an die Betrachtung der Tonverhältnisse: die Harmonie ist ihnen nichts anderes, als die Oktave [2]), deren Verhältnisse daher Philolaos sofort auseinandersetzt, wo er das Wesen der Harmonie beschreiben will[3]). So befremdend uns diess aber erscheinen mag, so natürlich war es ohne Zweifel für solche, die noch nicht gewohnt waren, die allgemeinen Begriffe von den besonderen Erscheinungen, an denen sie ihnen zum Bewusstsein kamen, bestimmt zu unterscheiden. In dem Einklang der Töne erkennen die Pytha-

1) Arist. Metaph. I, 5: *τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν.* Strabo X, 3, 10. S. 468: *μουσικὴν ἐκάλεσε Πλάτων καὶ ἔτι πρότερον οἱ Πυθαγόρειοι τὴν φιλοσοφίαν, καὶ καθ' ἁρμονίαν τὸν κόσμον συνεστάναι φασί.* Athen. XIII, 632 b: *Πυθαγόρας . . . καὶ τὴν τοῦ παντὸς οὐσίαν διὰ μουσικῆς ἀποφαίνει συγκειμένην.*

2) *Ἁρμονία* ist der Name für die Oktave; m. s. z. B. Aristox. Mus. II, 36: *τῶν ἑπταχόρδων ἃ ἐκάλουν ἁρμονίας.* Nikom. Harm. Introd. I, 16: *οἱ παλαιότατοι . . ἁρμονίαν μὲν καλοῦντες τὴν διὰ πασῶν* u. a.

3) Bei Stob. I, 462 (Nikom. Harm. I, 17) fährt er unmittelbar nach dem angeführten so fort: *ἁρμονίας δὲ μέγεθός ἐντι συλλαβὰ* (die Quarte) *καὶ δι' ὀξειᾶν* (die Quinte)· *τὸ δὲ δι' ὀξειᾶν μεῖζον τᾶς συλλαβᾶς ἐπογδόῳ* (ein Ton = 8 : 9)· *ἔντι γὰρ ἀπὸ ὑπάτας ἐς μέσαν συλλαβά, ἀπὸ δὲ μέσας ποτὶ νεάταν δι' ὀξειᾶν, ἀπὸ δὲ νεάτας ἐς τρίταν συλλαβά, ἀπὸ δὲ τρίτας ἐς ὑπάταν δι' ὀξειᾶν· τὸ δ' ἐν μέσῳ μέσας καὶ τρίτας ἐπόγδοον· ἁ δὲ συλλαβὰ ἐπίτριτον, τὸ δὲ δι' ὀξειᾶν ἡμιόλιον· τὸ διὰ πασῶν δὲ διπλόον* (die Quarte = 3 : 4, die Quinte = 2 : 3, die Oktave = 2 : 4). *οὕτως ἁρμονία πέντε ἐπόγδοα καὶ δύο διέσιες, δι' ὀξειᾶν δὲ τρί' ἐπόγδοα καὶ δίεσις. συλλαβὰ δὲ δύ' ἐπόγδοα καὶ δίεσις* (der kleinere Halbton, später *λεῖμμα* genannt = 243 : 256). Eine Erklärung dieser Stelle gibt Böckh Philol. 65—89, und ihm folgend Brandis I, 456 ff. Auf sie bezieht sich vielleicht die Darstellung des Sextus Math. IV, 6, welche die Bedeutung der Harmonie gleichfalls richtig erklärt: *ὡς γὰρ τὸν ὅλον κόσμον κατὰ ἁρμονίαν λέγουσι διοικεῖσθαι, οὕτω καὶ τὸ ζῷον ψυχοῦσθαι. δοκεῖ δὲ ἡ τέλειος ἁρμονία ἐν τρισὶ συμφωνίαις λαβεῖν τὴν ὑπόστασιν, τῇ τε διὰ τεττάρων καὶ τῇ διὰ πέντε καὶ τῇ διὰ πασῶν.* Weiteres über das harmonische System S. 370[4] ff.

goreer das allgemeine Gesetz der Verknüpfung von Entgegengesetztem, sie nennen desshalb jede solche Verknüpfung, wie diess auch von Heraklit und Empedokles geschieht, Harmonie, und übertragen auf dieselbe die Verhältnisse der musikalischen Harmonie[1]), die sie zuerst gemessen haben. |

Ehe wir jedoch weiter gehen, scheint es nöthig, einige abweichende Ansichten über die Lehre der Pythagoreer von den letzten Gründen zu prüfen, die theils auf Angaben der Alten, theils auf Vermuthungen neuerer Gelehrten beruhen. Unserer bisherigen Darstellung zufolge gieng das pythagoreïsche System von dem Satze aus, dass alles seinem Wesen nach Zahl sei; erst von hier aus entstand die Lehre von den ursprünglichen Gegensätzen, unter denen ebendesshalb der des Ungeraden und des Geraden, und nächst ihm der des Begrenzten und Unbegrenzten, allen andern vorangeht; die Einheit dieser Gegensätze aber wurde nur in der Zahl selbst gesucht, die sich insofern näher als Harmonie bestimmte. Statt dessen legen jedoch viele von unseren Zeugen dem ganzen System den Gegensatz der Einheit und der Zweiheit zu Grunde, welcher sodann weiter auf den des Geistigen und Körperlichen, der Form und des Stoffes, der Gottheit und der Materie zurückgeführt, selbst aber wieder aus der Gottheit als der ursprünglichen Einheit hergeleitet wird; nach einer andern Annahme wäre darin nicht die arithmetische Anschauung der Zahl und ihrer Bestandtheile, sondern die geometrische der Raumgrenze und des unendlichen Raumes das erste; eine dritte Ansicht endlich lässt es wenigstens nicht mit der Betrachtung der Zahl, sondern mit der Unterscheidung des Be-

1) Etwas anders erklärt dieses Böckh Philol. 65. „Die Einheit, bemerkt er, ist die Grenze, das Unbegrenzte aber ist die unbestimmte Zweiheit, welche, indem das Mass der Einheit zweimal in sie hineingetragen wird, bestimmte Zweiheit wird; die Begrenzung wird daher gegeben durch das Messen der Zweiheit mittelst der Einheit, das ist, durch die Setzung des Verhältnisses 1 : 2, welches das mathematische Verhältniss der Oktave ist. Die Oktave ist also die Harmonie selbst, durch welche die entgegengesetzten Urgründe verbunden werden.“ Was mich verhindert, von dieser geistreichen Auffassung mehr, als das obige, mir anzueignen, ist der Umstand, dass ich die Grenze und das Unbegrenzte der Einheit und Zweiheit nicht schlechthin gleichsetzen kann, s. u.

grenzten und Unbegrenzten beginnen. Es fragt sich nun, ob eine von diesen Annahmen die zuverlässigere Ueberlieferung und die innere Wahrscheinlichkeit für sich hat.

Die erste derselben finden wir schon bald nach dem Anfang des ersten vorchristlichen Jahrhunderts bei ALEXANDER POLYHISTOR. Die Pythagoreer, erzählt er unter Berufung auf pythagoreïsche Aufzeichnungen, hielten für den Anfang von allem die Einheit; aus der Einheit sollte die unbestimmte Zweiheit entstanden sein, die sich zu jener verhalten | sollte, wie der Stoff zur wirkenden Ursache, aus ihnen beiden die Zahlen, aus den Zahlen die Punkte u. s. w.[1]) Weiter ausgeführt ist diess in den weitläufigen Auszügen aus einer pythagoreïschen Schrift bei SEXTUS[2]). Nach dieser Darstellung hätten die Pythagoreer in eingehender Erörterung gezeigt, dass die Gründe der sinnlichen Erscheinungen weder in etwas sinnlich wahrnehmbarem, noch in etwas körperlichem, dass sie aber auch nicht in den mathematischen Figuren, sondern nur in der Einheit und der unbestimmten Zweiheit liegen können, und dass alle logischen Kategorieen am Ende auf diese beiden Principien zurückführen; sie hätten demnach die Einheit als die wirkende Ursache, die Zweiheit als den leidenden Stoff betrachtet, und aus dem Zusammenwirken dieser zwei Gründe nicht blos die Zahlen, sondern weiterhin auch die Figuren, die Körper, die Elemente, überhaupt die ganze Welt entstehen lassen[3]). Eine fernere Deutung er-

1) DIOG. VIII, 24 f.: *φησὶ δ' ὁ Ἀλέξανδρος ἐν ταῖς τῶν φιλοσόφων διαδοχαῖς, καὶ ταῦτα εὑρηκέναι ἐν Πυθαγορικοῖς ὑπομνήμασιν. ἀρχὴν μὲν ἁπάντων μονάδα· ἐκ δὲ τῆς μονάδος ἀόριστον δυάδα ὡς ἂν ὕλην τῇ μονάδι αἰτίῳ ὄντι ὑποστῆναι· ἐκ δὲ τῆς μονάδος καὶ τῆς ἀορίστου δυάδος τοὺς ἀριθμούς· ἐκ δὲ τῶν ἀριθμῶν τὰ σημεῖα* u. s. f. In demselben Sinn nennt der angebliche Zaratas, der Lehrer des Pythagoras, bei PLUT. procr. an. 2, 2. S. 1012 das Eins den Vater, die unbestimmte Zweiheit die Mutter der Zahlen. Vgl. S. 362, 3.

2) Pyrrh. III, 152—157. Math. X, 249—284. VII, 94—109. Dass diesen drei Abschnitten die gleiche Schrift zu Grunde liegt, ist augenscheinlich.

3) M. vgl. die Hauptsätze Math. X, 261: *ὁ Πυθαγόρας ἀρχὴν ἔφησεν εἶναι τῶν ὄντων τὴν μονάδα, ἧς κατὰ μετοχὴν ἕκαστον τῶν ὄντων ἓν λέγεται, καὶ ταύτην κατ' αὐτότητα μὲν ἑαυτῆς νοουμένην μονάδα νοεῖσθαι, ἐπισυντεθεῖσαν δ' ἑαυτῇ καθ' ἑτερότητα ἀποτελεῖν τὴν καλουμένην ἀόρι-*

halten die genannten Principien bei den Männern der neupythagoreïschen und neuplatonischen Schule. In letzter Beziehung, sagt Eudorus[1]), führten die Pythagoreer alles auf das Eins zurück, | unter dem sie nichts anderes verstanden, als die oberste Gottheit; abgeleiteter Weise stellten sie zwei Principien auf, das Eins und die unbestimmte Zweiheit, Gott und die Materie; jenem ordneten sie alles gute unter, dieser das schlechte; und demgemäss gebrauchten sie für jedes von beiden mancherlei Namen: das Eins nannten sie das Ungerade, das Männliche, das Geordnete u. s. f., das, was der Einheit entgegengesetzt ist, das Gerade, das Weibliche, das Ungeordnete u. s. w. Sofern aber auch dieses zweite Element aus dem Einen stammt, ist nur dieses als Urgrund im eigentlichen Sinn zu betrachten. Aehnlich behauptet Moderatus[2]), die Pythagoreer

στον δυάδα u. s. w. § 276: *ἐξ ὧν γίνεσθαί φασι τό τ' ἐν τοῖς ἀριθμοῖς ἓν καὶ τὴν ἐπὶ τούτοις πάλιν δυάδα, ἀπὸ μὲν τῆς πρώτης μονάδος τὸ ἕν, ἀπὸ δὲ τῆς μονάδος καὶ τῆς ἀορίστου δυάδος τὰ δύο· δὶς γὰρ τὸ ἓν δύο . . . κατὰ ταυτα* (l. *ταὐτὰ*) *δὲ καὶ οἱ λοιποὶ ἀριθμοὶ ἐκ τούτων ἀπετελέσθησαν, τοῦ μὲν ἑνὸς ἀεὶ περιπατοῦντος, τῆς δὲ ἀορίστου δυάδος δύο γεννώσης καὶ εἰς ἄπειρον πλῆθος τοὺς ἀριθμοὺς ἐκτεινούσης. ὅθεν φασὶν ἐν ταῖς ἀρχαῖς ταύταις τὸν μὲν τοῦ δρῶντος αἰτίου λόγον ἐπέχειν τὴν μονάδα, τὸν δὲ τῆς πασχούσης ὕλης τὴν δυάδα.* Ebd. weiteres über die Entstehung der Figuren und Dinge aus den Zahlen.

1) Simpl. Phys. 181, 10: *γράφει δὲ περὶ τούτων ὁ Εὔδωρος τάδε. „κατὰ τὸν ἀνωτάτω λόγον φατέον τοὺς Πυθαγορικοὺς τὸ ἓν ἀρχὴν τῶν πάντων λέγειν, κατὰ δὲ τὸν δεύτερον λόγον δύο ἀρχὰς τῶν ἀποτελουμένων εἶναι, τό τε ἓν καὶ τὴν ἐναντίαν τούτῳ φύσιν. ὑποτάσσεσθαι δὲ πάντων τῶν κατὰ ἐναντίωσιν ἐπινοουμένων τὸ μὲν ἀστεῖον τῷ ἑνὶ τὸ δὲ φαῦλον τῇ πρὸς τοῦτο ἐναντιουμένῃ φύσει. διὸ μηδὲ εἶναι τὸ σύνολον ταύτας ἀρχὰς κατὰ τοὺς ἄνδρας· εἰ γὰρ ἡ μὲν τῶνδε, ἡ δὲ τῶνδε ἐστὶν ἀρχή, οὐκ εἰσὶ κοιναὶ πάντων ἀρχαὶ ὥσπερ τὸ ἕν.“ καὶ πάλιν. „διό, φησι, καὶ κατ' ἄλλον τρόπον ἀρχὴν ἔφασαν τῶν πάντων τὸ ἓν ὡς ἂν καὶ τῆς ὕλης καὶ τῶν ὄντων πάντων ἐξ αὐτοῦ γεγενημένων, τοῦτο δὲ εἶναι τὸν ὑπεράνω θεόν . . . φημὶ τοίνυν τοὺς περὶ τὸν Πυθαγόραν τὸ μὲν ἓν πάντων ἀρχὴν ἀπολιπεῖν, κατ' ἄλλον δὲ τρόπον δύο τὰ ἀνωτάτω στοιχεῖα παρειςάγειν. καλεῖν δὲ τὰ δύο ταῦτα στοιχεῖα πολλαῖς προςηγορίαις· τὸ μὲν γὰρ αὐτῶν ὀνομάζεσθαι τεταγμένον, ὡρισμένον, γνωστὸν, ἄῤῥεν, περιττὸν, δεξιὸν, φῶς, τὸ δὲ ἐναντίον τούτῳ ἄτακτον* u. s. f. *ὥστε ὡς μὲν ἀρχὴ τὸ ἓν ὡς δὲ στοιχεῖα τὸ ἓν καὶ ἡ ἀόριστος δυὰς ἀρχαί, ἄμφω ἓν ὄντα πάλιν, καὶ δῆλον ὅτι ἄλλο μέν ἐστιν ἓν ἡ ἀρχὴ τῶν πάντων, ἄλλο δὲ ἓν τὸ τῇ δυάδι ἀντικείμενον ὃ καὶ μονάδα καλοῦσιν.“*

2) Bei Porph. V. P. 48 ff. s. Th. III b, 112.

haben das Verhältniss der Einheit, Selbigkeit und Gleichheit, den Grund aller Uebereinstimmung und alles festen Bestandes, kurzweg mit dem Namen des Eins bezeichnet, den Grund aller Mannigfaltigkeit, Ungleichheit, Getheiltheit und Veränderung mit dem der Zweiheit[1]); und übereinstimmend damit berichten die plutarchischen Placita[2]): | von den zwei Principien des Pythagoras bezeichne die Einheit das Gute, die Vernunft, oder die Gottheit, die unbestimmte Zweiheit dagegen das Böse, die Materie und den Dämon; und nur der erste von diesen zwei Berichterstattern ist sorgfältig genug, uns zu sagen, dass die Lehren, welche er den Pythagoreern zuschreibt, nicht mit ausdrücklichen Worten von ihnen vorgetragen, sondern in ihrer Zahlenlehre blos angedeutet worden seien. In dem gleichen Sinn äussern sich noch andere Schriftsteller der späteren Zeit[3]). Auch der angebliche Archytas[4]) |

1) Ebenso Porphyr selbst § 38: *ἐκάλει γὰρ τῶν ἀντικειμένων δυνάμεων τὴν μὲν βελτίονα μονάδα καὶ φῶς καὶ δεξιὸν καὶ ἴσον καὶ μένον καὶ εὐθὺ, τὴν δὲ χείρονα δυάδα καὶ σκότος καὶ ἀριστερὸν καὶ περφερὲς καὶ φερόμενον.*

2) I, 3, 8: *Πυθαγόρας . . ἀρχὰς τοὺς ἀριθμοὺς . . . πάλιν δὲ τὴν μονάδα καὶ τὴν ἀόριστον δυάδα ἐν ταῖς ἀρχαῖς. σπεύδει δ' αὐτῷ τῶν ἀρχῶν ἡ μὲν ἐπὶ τὸ ποιητικὸν αἴτιον καὶ εἰδικὸν, ὅπερ ἐστὶ νοῦς ὁ θεὸς, ἡ δ' ἐπὶ τὸ παθητικὸν καὶ ὑλικὸν, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὁρατὸς κόσμος.* I, 7, 18: *Πυθαγόρας τῶν ἀρχῶν τὴν μὲν μονάδα θεὸν* (ebenso Hippol. Refut. I, 2. S. 8. Epiph. Exp. fid. S. 1087 A) *καὶ τἀγαθὸν, ἥ τις ἐστὶν ἡ τοῦ ἑνὸς φύσις, αὐτὸς ὁ νοῦς· τὴν δ' ἀόριστον δυάδα δαίμονα καὶ τὸ κακὸν, περὶ ἣν ἐστι τὸ ὑλικὸν πλῆθος, ἔστι δὲ καὶ ὁ ὁρατὸς κόσμος.*

3) So der angebliche Plutarch V. Hom. 145, nach welchem Pythagoras *πάντα εἰς ἀριθμοὺς ἀναφέρων . . . δύο τὰς ἀνωτάτω ἀρχὰς ἐλάμβανε, τὴν μὲν ὡρισμένην μονάδα, τὴν δὲ ἀόριστον δυάδα καλῶν· τὴν μὲν ἀγαθῶν, τὴν δὲ κακῶν οὖσαν ἀρχήν*, weil nämlich, wie weiter auseinandergesetzt wird, alles gute *συμφωνίας οἰκεῖον* sei, alles schlechte aus Zwiespalt und Streit entstehe. Hippol. Refut. VI, 23: *Πυθ. τοίνυν ἀρχὴν τῶν ὅλων ἀγέννητον ἀπεφήνατο τὴν μονάδα, γεννητὴν δὲ τὴν δυάδα καὶ πάντας τοὺς ἄλλους ἀριθμούς. καὶ τῆς μὲν δυάδος πατέρα φησὶν εἶναι τὴν μονάδα, πάντων δὲ τῶν γεννωμένων μητέρα δυάδα γεννητὴν γεννητῶν.* Auch sein Lehrer Zaratas habe das Eins Vater, die Zweiheit Mutter genannt. Vgl. S. 357, 1. 360, 1. 364, 1. Ps.-Justin Cohort. 19 (vgl. c. 4): *τὴν γὰρ μονάδα ἀρχὴν ἁπάντων λέγων* (sc. *Πυθαγ.*) *καὶ ταύτην τῶν ἀγαθῶν ἁπάντων αἰτίαν εἶναι, δι' ἀλληγορίας ἕνα τε καὶ μόνον διδάσκει θεὸν εἶναι.* Syrian Schol. in Arist. 842 a 8 vgl. 931 a 5: den Grund von allem nennen die meisten Pythagoreer Monas und Dyas, Pythagoras selbst im *ἱερὸς*

weicht von dieser Darstellung nur dadurch ab, dass er den Unterschied des Urwesens von den zwei abgeleiteten Gründen stärker hervorhebt, und die letzteren nicht in der pythagoreïschen, sondern in der aristotelischen Form fasst; er bezeichnet nämlich als die allgemeinsten Principien die Form und die Materie, jene dem Geordneten und Bestimmten, diese dem Ungeordneten und Unbestimmten entsprechend, jene wohlthätiger, diese verderblicher Natur; von beiden unterscheidet er aber noch die Gottheit, welche über ihnen stehend die Materie der Form entgegenbewege und künstlerisch bilde; und als das Bindeglied zwischen der Form und der Materie werden mit Plato die Zahlen und Figuren dargestellt. Dass die Pythagoreer die Gottheit über den Gegensatz der Principien hinausgehoben, und diese aus jener abgeleitet haben, wird öfters versichert[1]); sofern die Einheit als Gottheit dem Gegensatz

λόγος den Proteus (von *πρῶτος*) und die Dyas oder das Chaos. Andere Fragmente gleichen Inhalts sind Th. III b, 114 f. genannt.

4) Bei Stob. I, 710 f. Die Unächtheit dieses Bruchstücks haben schon Ritter (Pythag. Philos. 67 f. Gesch. d. Phil. I, 377 f.) und Hartenstein (De Arch. fragm. 9 ff.) erschöpfend nachgewiesen, nur dass der letztere noch einen Theil desselben als ächt zu retten sucht; und Petersen (Zeitschr. f. Alterthumsw. 1836, 873 ff.) versuchte vergebens, dieses Ergebniss umzustossen, dem daher auch Hermann plat. Phil. I, 291 mit Recht beitrat. Das aristotelische und platonische in den Gedanken und im Ausdruck ist darin augenfällig, und selbst der Einfluss des stoischen Systems verräth sich ganz deutlich in der Gleichstellung von *ὕλη* und *οὐσία*, die früher nie vorkommt. Wäre es daher Petersen auch gelungen, einen Theil der anstössigen Terminologie aus Arist. Metaph. VIII, 2. 1043 a 21 als archyteisch nachzuweisen (woran doch nicht zu denken ist, sobald man in dieser Stelle die eigenen Erklärungen des Aristoteles von dem aus Archytas angeführten unterscheidet), wäre ferner seine Vermuthung, dass die Fragmente bei Stobäus den aristotelischen Auszügen aus Archytas entnommen seien, und dass daher die aristotelische Terminologie stamme (während doch nicht einmal der dorische Dialekt verwischt worden sein soll!), weniger unhaltbar, so wären doch damit die Bedenken gegen die Aechtheit des Stücks noch lange nicht beseitigt. Dass Archytas die bewegende Ursache von den Elementen der Zahl nicht gesondert hat, erhellt nach Hermann's richtiger Erinnerung auch aus der Angabe (s. o. 354, 3), er habe die Ungleichheit und Unbestimmtheit als Ursache der Bewegung bezeichnet.

1) Syrian Schol. 927 a 19: *ἄξιον δὴ τούτοις ἢ τὰ Κλεινίου τοῦ Πυθαγορείου παραβάλλειν . . . ἡνίκα ἂν αὐτὸ [τὸ ἕν] σεμνύνων ἀρχὰν εἶναι τῶν ὄντων λέγῃ καὶ νοατῶν μέτρον καὶ ἀγένητον καὶ ἀΐδιον καὶ*

vorangeht, | soll dieselbe das Eins, sofern sie als Glied des Gegensatzes der Zweiheit gegenübersteht, soll sie Monas genannt worden sein [1]).

μόνον καὶ κυριῶδες, αὐτὸ τὸ [von Usener gestrichen, ich möchte αὐτό τε vorziehen] ἑαυτὸ δηλοῦν· ἢ τὰ τοῦ θείου Πλάτωνος u. s. w. Ders. ebd. 925 b 23: ὅλως δὲ οὐδὲ ἀπὸ τῶν ὡσανεὶ ἀντικειμένων οἱ ἄνδρες ἤρχοντο, ἀλλὰ καὶ τῶν δύο συστοιχιῶν τὸ ἐπέκεινα ᾔδεσαν, ὡς μαρτυρεῖ Φιλόλαος τὸν θεὸν λέγων πέρας καὶ ἀπειρίαν ὑποστῆναι, . . . καὶ ἔτι πρὸ τῶν δύο ἀρχῶν τὴν ἑνιαίαν αἰτίαν καὶ πάντων ἐξῃρημένην προέταττον, ἣν Ἀρχαίνετος (oder nach Böckh's Vermuthung, Philol. 54. 149, der Hartenstein Arch. Fragm. 12 beistimmt: Ἀρχύτας, was Usener in den Text aufgenommen hat) μὲν αἰτίαν πρὸ αἰτίας εἶναί φησι, Φιλόλαος δὲ τῶν πάντων ἀρχὰν εἶναι διισχυρίζεται, Βροτῖνος δὲ ὡς νοῦ παντὸς καὶ οὐσίας δυνάμει καὶ πρεσβείᾳ ὑπερέχει. (Röth's Correcturen dieser Stelle, II b, 253, sind überflüssig und verfehlt.) Ders. ebd. 935 b 13: ἔστι μὲν ὑπερούσιον παρά τε τῷ Πλάτωνι τὸ ἓν καὶ τἀγαθὸν καὶ παρὰ Βροντίνῳ τῷ Πυθαγορείῳ καὶ παρὰ πᾶσιν ὡς εἰπεῖν τοῖς ἀπὸ τοῦ διδασκαλείου τοῦ τῶν Πυθαγορείων ὁρμωμένοις. Ps.-Alex. Metaph. 800, 32 Bon.: οἱ μέν, ὥσπερ Πλάτων καὶ Βροτῖνος ὁ Πυθαγόρειος, φασὶν ὅτι τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ τὸ ἕν ἐστι καὶ οὐσίωται ἐν τῷ ἓν εἶναι. Vgl. auch den ἀΐδιος θεὸς b. Plut. plac. IV, 7, 5, den angeblichen Butherus b. Stob. Ekl. I, 12 (die Einheit das Unerzeugte, die höchste Ursache u. s. w.) die Theol. Arithm. S. 8, und Athenag. Suppl. c. 6: Λύσις δὲ καὶ ὄψει (Ὄψιμος vgl. Jambl. V. P. 267) ὁ μὲν ἀριθμὸν ἄῤῥητον (eine irrationale Zahl, hier wohl eine irrationale Wurzelzahl) ὁρίζεται τὸν θεόν, ὁ δὲ τοῦ μεγίστου τῶν ἀριθμῶν τὴν παρὰ τῶν ἐγγυτάτων [τοῦ ἐγγυτάτω] ὑπεροχήν, was Athenag. wohl richtig erläutert, mit der höchsten Zahl sei die Dekas, mit der nächsten die Neunzahl gemeint, so dass das ganze nur eine spielende Umschreibung der Einheit wäre.

1) Eudorus s. o. 361, 1 Schl. Hippol. Refut. I, 2. S. 10: ἀριθμὸς γέγονε πρῶτος ἀρχή, ὅπερ ἐστὶν ἕν, ἀόριστος, ἀκατάληπτος, ἔχων ἐν ἑαυτῷ πάντας τοὺς ἐπ' ἄπειρον δυναμένους ἐλθεῖν ἀριθμοὺς κατὰ τὸ πλῆθος. τῶν δὲ ἀριθμῶν ἀρχὴ γέγονε καθ' ὑπόστασιν ἡ πρώτη μονάς, ἥτις ἐστὶ μονὰς ἄρσην γεννῶσα πατρικῶς πάντας τοὺς ἄλλους ἀριθμούς. δεύτερον δὲ ἡ δυὰς θῆλυς ἀριθμός u. s. w. Syrian Schol. 917 b 5, der als archyteisch anführt, ὅτι τὸ ἓν καὶ ἡ μονὰς συγγενῆ ἐόντα διαφέρει ἀλλήλων, und sich für diese Unterscheidung auch auf Moderatus und Nikomachus beruft. Prokl. in Tim. 54 D f.: das erste ist nach den Pythagoreern das ἕν, welches über alle Gegensätze erhaben ist, das zweite die intelligible Monas, oder das Begrenzende, und die Zweiheit, oder das Unbegrenzte. Aehnlich Damasc. De princ. c. 43. 46, I, 86, 20. 91, 20. 92. 2 Ru., das ἓν gehe bei Pyth. der Monas voran. Dagegen sagt Moderatus b. Stob. Ekl. I, 20 (wenn die Worte ihm angehören): τινὲς τῶν ἀριθμῶν ἀρχὴν ἀπεφήναντο τὴν μονάδα τῶν δὲ ἀριθμητῶν τὸ ἕν. Dasselbe gleichlautend in eigenem Namen Theo Math. c. 4, so dass also die Monas über dem Eins stände.

Wiewohl aber diese Angaben auch bei neueren Forschern vielfach Beifall gefunden haben, so ist doch ihre Beglaubigung zu unsicher, um ihnen auch nur ihrem wesentlichen Inhalt nach zu vertrauen. Es ist schon früher bemerkt worden, dass wir auf die Berichte der späteren Schriftsteller über die pythagoreïsehe | Philosophie, namentlich aber auf die neupythagoreïschen und neuplatonischen, durchaus nur soweit bauen können, als uns ihre Quellen bekannt sind. Diese Quellen werden aber im vorliegenden Fall theils gar nicht bezeichnet, theils bestehen sie in Schriften, deren Aechtheit grösstentheils mehr als unsicher ist. Von dem ausführlichen Bruchstück des Archytas ist diess bereits gezeigt worden; auch bei den Anführungen von Brotinus, Klinias und Butherus kann es keinem Zweifel unterliegen [1]), die Citate bei Athenagoras macht schon ihre geschraubte Künstlichkeit verdächtig, und selbst in dem kurzen Wort des Archänetus (oder Archytas) klingt die Sprache und der Standpunkt einer späteren Zeit deutlich genug durch [2]); wird endlich in einem angeblich aristo-

Auch Sextus (s. o. 360, 3), die justinische Cohortatio c. 19 und der Ungenannte des Photius Cod. 249, S. 438 b u. stellen die Monas als das höhere dar, wenn sie sagen, die Monas sei die Gottheit, und sie stehe hoch über dem Eins, τὴν μὲν γὰρ μονάδα ἐν τοῖς νοητοῖς εἶναι τὸ δὲ ἓν ἐν τοῖς ἀριθμοῖς (Just.; für ἀριθμοῖς mit Röper Philol. VII, 546 ἀριθμητοῖς zu setzen, geht um so weniger an, da Phot. das gleiche sagt). Man sieht, es ist hier alles Willkür und Verwirrung. — Die Lehre von der Einheit und der unbestimmten Zweiheit pflegen namentlich Commentatoren des Aristoteles, wie Ps.-Alex. Metaph. 775, 31. 776, 10 Bon. Simpl. Phys. 151, 12, als pythagoreisch zu behandeln.

1) Bei Klinias erhellt es schon aus dem Ausdruck μέτρον τῶν νοητῶν, in dem brotinischen Fragment ist der Satz, dass das Urwesen an Kraft und Würde über dem Sein stehe, wörtlich aus der platonischen Republik VI, 509 B entlehnt, und wenn dem Sein in derselben Beziehung auch der νοῦς, die aristotelische Gottheit, beigefügt wird, so weist diess mit aller Bestimmtheit in die Zeit der Neupythagoreer oder Neuplatoniker, der auch die Worte: ὅτι τὸ ἀγαθὸν u. s. w. angehören können.

2) Die Sprache, denn dieser Gebrauch von αἰτία ohne nähere Bestimmung findet sich zuerst bei Plato und Aristoteles, und setzt ihre Untersuchungen über den Begriff der Ursache voraus; der Standpunkt, denn in dem Ausdruck αἰτία πρὸ αἰτίας wird die Gottheit über alle kosmischen Principien in einer Weise hinausgehoben, wie diess nicht vor der neupythagoreischen Zeit vorkommt.

telischen Zeugniss dem Pythagoras selbst eine Bestimmung über die Materie beigelegt, welche mit der Lehre der älteren Akademie übereinstimmend, die Unterscheidung von Stoff und Form voraussetzt[1]), so liegt am Tage, dass wir es hier entweder | mit einer unterschobenen Schrift oder mit einem falschen Bericht aus derselben zu thun haben. Auch die Darstellungen jedoch, denen Sextus und Alexander Polyhistor gefolgt sind, lassen sich an sicheren Merkmalen als Erzeugnisse jenes Eklekticismus erkennen, welcher seit der zweiten Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts die philosophischen Systeme in einander zu mengen und das älteste mit dem jüngsten zu vermischen begann[2]). Verlieren aber hiemit

1) Damasc. De princ. Arist. Fragm. 1514 a 24: *Ἀριστοτέλης δὲ ἐν τοῖς Ἀρχυτείοις ἱστορεῖ καὶ Πυθαγόραν ἄλλο τὴν ὕλην καλεῖν ὡς ῥευστὴν καὶ ἀεὶ ἄλλο γιγνόμενον.* Chaignet II, 73 f. nimmt diess für baare Münze; mir scheint schon der Umstand, dass Aristoteles hier etwas über die Lehre des Pythagoras aussagt, und nun vollends der Inhalt dieser Aussage, klar zu beweisen, dass entweder die Schrift über Archytas, aus der uns sonst nicht das geringste erhalten ist, unächt war, oder Damascius das, was dieselbe ausgesagt hatte, und was ihm ohne Zweifel nur aus dritter Hand zugekommen war, fälschlich auf Pythagoras übertragen hatte. Was Damasc. den Pythagaras sagen lässt, können nicht einmal Pythagoreer vor Plato gesagt haben; dagegen berichtet Arist. Metaph. XIV, 1087 b 26 von Platonikern, dass sie dem *ἓν* das *ἕτερον* und das *ἄλλο* als das materielle Princip entgegengestellt haben, und Ps.-Alex. z. d. St. (777, 22 Bon.) bezieht diese Aussage auf Pythagoreer. Ein ähnliches Missverständniss scheint die Angabe des Damascius oder der von ihm benützten Schrift veranlasst zu haben.

2) Am augenscheinlichsten ist diess bei Sextus. Schon der dialektische Charakter seiner Beweisführung weist mit aller Bestimmtheit auf eine spätere Zeit; sehen wir aber vollends hiebei nicht blos die Atomiker, sondern auch Epikur und Plato genannt und berücksichtigt (P. III, 152. M. X, 252. 257. 258), wird in demselben Zusammenhang Math. VII, 107 von dem Erbauer des rhodischen Kolosses, einem Schüler Lysipp's, eine sehr unwahrscheinliche Anekdote erzählt, wird nicht blos den Pythagoreern, sondern auch Pythagoras selbst (P. III, 153. M. X, 261 f.), dem ganzen Aristoteles zum Trotz, die Trennung der Zahlen von den Dingen, und die Theilnahme der Dinge an den Zahlen zugeschrieben, sollen dieselben (M. X, 263 ff. 277. VII, 102) von aristotelischen und sogar von stoischen Kategorieen den ausgedehntesten Gebrauch gemacht haben, so ist gar kein Zweifel darüber möglich, dass wir hier eine ganz späte und unglaubwürdige Darstellung vor uns haben, und dass eine Vertheidigung dieses Berichts, wie sie noch Marbach Gesch. d. Phil. I, 169 oberflächlich genug versucht hat, durchaus un-

diese Zeugnisse ihre Beweiskraft, so wird sich nicht blos die Lehre von der Einheit und der | unbestimmten Zweiheit, sondern auch die Gleichstellung der Ureinheit mit der Gottheit, und was weiter damit zusammenhängt, nicht länger als altpythagoreïsch behaupten lassen. Bei den späteren, platonisirenden Pythagoreern spielt allerdings die Einheit und die Zweiheit, wie auch aus dem oben angeführten erhellt, eine bedeutende Rolle; unter den früheren Philosophen dagegen ist Plato der erste, bei dem sie sich nachweisen lässt, und die aristotelischen Stellen, in denen man sie den Pythagoreern beigelegt finden könnte, und die auch von den alten Commentatoren vielfach auf sie bezogen werden, gehen sämmtlich auf Plato und die Akademie[1]). Auch in den Auszügen Alexander's aus der aristotelischen Schrift vom Guten[2]), in denen die platonische Lehre von der Einheit und der unbestimmten Zweiheit ausführlich entwickelt wird, und in dem, was Porphyr[3]) über denselben Gegenstand sagt, wird der Pythagoreer nicht

möglich ist. — Weniger grell treten diese späteren Elemente in Alexander's Darstellung hervor, aber doch lassen sie sich auch hier nicht verkennen. Gleich am Anfang seines Auszugs treffen wir die stoisch-aristotelische Unterscheidung der Materie und der wirkenden Ursache, in welche das Eine Urwesen, wie bei den Stoikern, auseinandergeht; weiter die stoische Lehre von der durchgängigen Wandelbarkeit (*τρέπεσθαι δι' ὅλων*) der Materie, eine von der altpythagoreischen (wie später noch gezeigt werden wird) wesentlich abweichende Kosmologie, die stoischen Bestimmungen über die *εἱμαρμένη*, über die Identität des Göttlichen mit der Lebenswärme oder dem Aether, über seine Immanenz (*διήκειν*) in den Dingen, und die hierauf begründete Gottverwandtschaft des Menschen, die stoischen Vorstellungen über die Fortpflanzung der Seele, eine der stoischen analoge Ansicht von der Sinnesempfindung, und die ächt stoische Zurückführung der Seelenkräfte auf Luftströmungen (*τοὺς λόγους ψυχῆς ἀνέμους εἶναι*). Diese Züge beweisen zur Genüge, dass auch dieser Bericht als Urkunde der altpythagoreïschen Lehre nicht zu brauchen ist; näheres über denselben Th. III b, 88 f.

1) Dahin gehört Metaph. XIII, 6. 1080 b 6, denn der Anfang des Kapitels zeigt deutlich, dass die Stelle nicht von den Pythagoreern handelt, erst später und in anderer Beziehung kommt Aristoteles auf sie zu sprechen; ferner ebd. c. 7. 1081 a 14 ff. 1082 a 13, denn dieses ganze Kapitel beschäftigt sich nur mit der platonischen Zahlenlehre; endlich auch XIV, 3. 1091 a 4, wo gleichfalls von Plato allein die Rede ist.

2) Zu Metaph. I, 6. S. 41, 32 ff. Bon. und b. Simpl. Phys. 151, 6 f. 454, 19 ff.

3) B. Simpl. Phys. 453, 31 ff.

erwähnt; dass aber THEOPHRAST einmal die unbestimmte Zweiheit berührt, nachdem er vorher neben Plato auch die Pythagoreer genannt hat[1]), kann bei der Kürze, mit der er die Lehren beider | zusammenfasst, nichts beweisen. Da nun überdiess jene Annahme bei Plato, nach Alexander's und Porphyr's Berichten, mit der Lehre vom Grossen und Kleinen eng zusammenhängt, die ARISTOTELES auf's entschiedenste für eine eigentlich platonische, den Pythagoreern unbekannte Bestimmung erklärt[2]); da Aristoteles und Philolaos als Elemente der Zahl immer nur das Ungerade und das Gerade, oder das Begrenzte und Unbegrenzte bezeichnen[3]); da der erstere auch da, wo er vom Hervorgang der Zahlen aus dem Eins spricht[4]), unter dem Eins nur die Zahl Eins versteht, und ihm nirgends die Zweiheit beifügt, die er doch gar nicht übergehen durfte, wenn das Eins wirklich nur in Verbindung mit der Zweiheit die Zahl zu erzeugen fähig ist; da endlich mehrere Zeugen

1) Metaph. (Fr. 12 Wimm.) 33: *Πλάτων δὲ καὶ οἱ Πυθαγόρειοι, μακρὰν τὴν ἀπόστασιν ἐπιμιμεῖσθαί γε θέλειν ἅπαντα· καίτοι καθάπερ ἀντίθεσίν τινα ποιοῦσι τῆς ἀορίστου δυάδος καὶ τοῦ ἑνός· ἐν ᾗ καὶ τὸ ἄπειρον καὶ τὸ ἄτακτον καὶ πᾶσα ὡς εἰπεῖν ἀμορφία καθ' αὑτήν. ὅλως δὲ οὐχ οἷόν τε ἄνευ ταύτης τὴν τοῦ ὅλου φύσιν [εἶναι], ἀλλ' οἷον ἰσομοιρεῖν τῆς ἑτέρας ἢ καὶ τὰς ἀρχὰς ἐναντίας* (so Brandis; Wimmer hat: *τὰς ἑτέρας* u. s. w.; vielleicht ist zu lesen: *ἰσομοιρεῖν τ. ἀρχ. ἐναντίας ἢ καὶ ὑπερέχειν τὴν ἑτέραν*). *διὸ καὶ οὐδὲ τὸν θεὸν, ὅσοι τῷ θεῷ τὴν αἰτίαν ἀνάπτουσι, δύνασθαι πάντ' ἐπὶ τὸ ἄριστον ἄγειν, ἀλλ' εἴπερ, ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται. τάχα δ' οὔτ' ἂν προέλοιτ', εἴπερ ἀναιρεῖσθαι συμβήσεται τὴν ὅλην οὐσίαν ἐξ ἐναντίων γε καὶ [ἐν] ἐναντίοις οὖσαν.* Die letzteren Worte, von *τάχα* an, sind wohl von Theophr. selbst beigefügt, in dem ganzen Bericht aber wird pythagoreïsches und platonisches so zusammengefasst, dass es unmöglich erscheint, blos aus ihm zu bestimmen, was jedem von beiden Theilen eigenthümlich zugehörte.

2) Metaph. I, 6. 987 b 25: *τὸ δὲ ἀντὶ τοῦ ἀπείρου ὡς ἑνὸς δυάδα ποιῆσαι καὶ τὸ ἄπειρον ἐκ μεγάλου καὶ μικροῦ, τοῦτ' ἴδιον* (sc. *Πλάτωνι*). Phys. III, 4. 203 a 10: *οἱ μὲν [Πυθαγόρειοι] τὸ ἄπειρον εἶναι τὸ ἄρτιον... Πλάτων δὲ δύο τὰ ἄπειρα, τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν*, vgl. ebd. III, 6. 206 b 27. Doch besagt auch die erste von diesen Stellen nicht unmittelbar, dass die Pythagoreer die Dyas, d. h. die *δυὰς ἀόριστος*, sondern zunächst nur, dass sie die Dyas des Grossen und Kleinen nicht kennen.

3) S. o. S. 351.

4) Metaph. I, 5, s. o. 352, 1; vgl. XIII, 8. 1083 a 20. XIV, 1. 1087 b 7. c. 4. 1091 b 4 über eine der pythagoreïschen verwandte Ansicht; dass es nicht die pythagoreïsche selbst ist, erhellt aus XIII, 8. 1083 a 36 f.

die Lehre von der Einheit und Zweiheit den Pythagoreern ausdrücklich absprechen[1]), so kann es kaum einem Zweifel unterliegen, dass diese Lehre nicht altpythagoreïsch ist[2]). Die weiteren Deutungen | ohnediess, welche das Eins der Gottheit, die Zweiheit der Materie gleichsetzen, sind durchaus zu verwerfen. Denn diese grundsätzliche Unterscheidung des Körperlichen und Geistigen, des Stoffes und der wirkenden Kraft, ist ganz unvereinbar mit der Behauptung, welche einen der sichersten Richtpunkte für die Beurtheilung pythagoreïscher Ueberlieferung bildet, dass die Zahlen das Wesen seien, aus dem die Dinge bestehen. Wurde einmal zwischen der Materie und dem formenden Princip unterschieden, so waren die Zahlen so gut, wie die platonischen Ideen, zur blossen Form geworden, und sie konnten nicht mehr als die substantiellen Bestandtheile des Körperlichen betrachtet werden. Diese Unterscheidung wird ja aber auch den Pythagoreern blos von solchen Schriftstellern beigelegt, deren Zeugniss wir nach allem bisherigen nur geringes Vertrauen schenken können; Aristoteles dagegen versichert auf's bestimmteste[3]), Anaxagoras sei der erste gewesen, welcher den Geist vom Stoff unterschied, und er rechnet aus diesem Grund auch die Pythagoreer zu denen, welche kein anderes, als das sinnliche Sein gekannt haben[4]). Nun hängt aber das meiste von dem,

1) Theo Smyrn. I, 4. S. 26: *ἁπλῶς δὲ ἀρχὰς ἀριθμῶν οἱ μὲν ὕστερόν φασι τήν τε μονάδα καὶ τὴν δυάδα· οἱ δὲ ἀπὸ Πυθαγόρου πάσας κατὰ τὸ ἑξῆς τὰς τῶν ὅρων ἐκθέσεις, δι' ὧν ἄρτιοί τε καὶ περιττοὶ νοοῦνται, οἷον τῶν ἐν αἰσθητοῖς τριῶν ἀρχὴν τὴν τριάδα* u. s. w. Ps.-Alex. zu Metaph. XIV, 1 S. 775, 29 B. ebd. 776, 9: *τοῖς μὲν οὖν περὶ Πλάτωνα γεννῶνται οἱ ἀριθμοὶ ἐκ τῆς τοῦ ἀνίσου δυάδος, τῷ δὲ Πυθαγόρᾳ ἡ γένεσις τῶν ἀριθμῶν ἐστιν ἐκ τοῦ πλήθους.* Ebenso Syrian z. d. St. Schol. 926 a 15.

2) Wie auch Brandis De perd. Arist. libr. S. 27. Ritter pyth. Phil. 133. Wendt De rer. princ. sec. Pyth. 20 f. u. a. annehmen, wogegen Böckh Philol. 55 das Eins und die unbestimmte Zweiheit noch für pythagoreïsch nahm, und Schleiermacher Gesch. d. Phil. S. 56 diese zwei Urgründe für gleichbedeutend mit Gott und der Materie, dem bestimmenden und dem bestimmten Princip hält.

3) Metaph. I, 3. 984 b 15.

4) S. o. S. 166.

was uns über die pythagoreïsche Gotteslehre berichtet wird, gerade an den Bestimmungen über die Einheit und Zweiheit, den Geist und die Materie: sie sollen die Gottheit theils als das erste Glied dieses Gegensatzes theils als die höhere Einheit gefasst haben, welche dem Gegensatz vorangehend die entgegengesetzten Elemente als solche erzeuge und ihre Verknüpfung vermittle. Ist daher jene Unterscheidung den Pythagoreern erst von ihren jüngeren Namensbrüdern unterschoben, so kann es sich auch mit dem pythagoreïschen Gottesbegriff, in dieser Fassung desselben, nicht anders verhalten, und es fragt sich, ob die Gottesidee für die Pythagoreer überhaupt eine philosophische Bedeutung gehabt hat, und ob sie namentlich in ihre Lehre über die letzten Gründe verflochten war. Diese Frage ist aber damit noch nicht entschieden, dass auf den religiösen Charakter des Pythagoreïsmus verwiesen wird, und Aussprüche beigebracht werden, welche sich über die Abhängigkeit aller Dinge von der | Gottheit, die Pflichten der Gottesverehrung, die Grösse und die Eigenschaften Gottes in religiöser Form äussern; denn es handelt sich hier um die pythagoreïsche Theologie nicht wiefern sie selbständig neben der pythagoreïschen Philosophie hergieng, sondern wiefern sie mit den philosophischen Annahmen der Schule in Zusammenhang gesetzt wurde: die Frage ist einfach die, ob die Gottesidee von den Pythagoreern aus ihrer philosophischen Weltansicht abgeleitet, oder ihrerseits zur Erklärung von jener benützt wurde[1]). So allgemein diese Annahme aber auch sein mag, so ist sie doch nicht begründet. Die Gottheit, glaubt man, sei von den Pythagoreern als die

1) Es ist desshalb keine Widerlegung meiner Ansicht, wenn man ihr mit Heyder (Ethices Pythagoreæ Vindiciæ, Erl. 1854, S. 25) entgegenhält, jeder Philosoph nehme doch manches aus der gemeinen Meinung auf. Zu seinem philosophischen System gehört solches eben nur dann, wenn es mit seinen wissenschaftlichen Ansichten in irgend eine Verbindung gesetzt ist, abgesehen davon ist es eine rein persönliche Meinung, die für das System so gleichgültig ist, als etwa Descartes' Wallfahrt nach Loretto für den Cartesianismus. Die Behauptung aber (ebd.), dass wir nur das vom philosophischen System trennen dürfen, von dem der Urheber des Systems ausdrücklich erklärt, dass es nicht dazu gehöre, würde jede Unterscheidung des wesentlichen und zufälligen auf diesem Gebiet unmöglich machen.

absolute Einheit von der im Gegensatz begriffenen Einheit, oder der Grenze, und ebendamit auch von der Welt, unterschieden, und über das ganze Gebiet der Gegensätze erhaben gedacht worden [1]; oder es soll, wie andere wollen [2], das erste Eins, oder das Begrenzte, zugleich auch als Gottheit gefasst worden sein. Diess sagen jedoch nur neupythagoreïsche und neuplatonische Zeugen und Bruchstücke unterschobener Schriften, die aus demselben Kreis herstammen [3]. ARISTOTELES

1) BÖCKH Phil. 53 ff. 147 ff. BRANDIS I, 483 ff.

2) RITTER pyth. Phil. 113 f. 119 ff. 156 ff. Gesch. d. Phil. I, 387 f. 393 f. SCHLEIERMACHER a. a. O.

3) Zu diesen muss ich ausser den früher angeführten auch das Bruchstück aus Philolaos *περὶ ψυχῆς* b. STOB. I, 420 (BÖCKH Philol. 163 ff.) rechnen; denn es treffen in demselben zu viele Anzeichen des späteren Ursprungs zusammen, als dass ich es für ächt halten, oder auch nur BÖCKH's (von BRANDIS Gesch. d. Entw. I, 173 f. auf's neue vertheidigte) Annahme eines ächten Grundstocks, dem der Berichterstatter einzelnes beigefügt hätte, wahrscheinlich finden könnte. Gleich der Anfang des Fragments erinnert auf bedenkliche Weise an den platonischen Timäus (33 A ff. 34 B), und noch mehr an OCELLUS LUCANUS c. 1, 11. Mit derselben Schrift, c. 2 Schl., und mit PLATO Krat. 397 C stimmen S. 422 die Worte: *τὸ δ' ἐξ ἀμφοτέρων τούτων, τοῦ μὲν ἀεὶ θέοντος θείου, τοῦ δὲ ἀεὶ μεταβάλλοντος γενατοῦ κόσμος* in der auffallendsten Weise überein; und diese Uebereinstimmung durch die Conjectur *ἐόντος* für *θέοντος* zu beseitigen (CHAIGNET II, 81), wäre selbst dann durchaus unzulässig, wenn das *θεῖον* nicht im vorhergehenden als das *ἀεικίνατον* bezeichnet wäre, welches *ἐξ αἰῶνος εἰς αἰῶνα περιπολεῖ* (m. vgl. hierüber auch S. 416, 3). Die Ewigkeit der Welt, die hier gelehrt wird (nicht blos ihre endlose Dauer, wie BRANDIS a. a. O. will; es heisst: *ἇς ὅδε ὁ κόσμος ἐξ αἰῶνος καὶ ἐς αἰῶνα διαμένει*), ein bei den Neupythagoreern beliebtes Thema, hat Aristoteles, die Weltseele Plato in die Philosophie eingeführt; den ächten Pythagoreern werden wir beide Lehren auch später (S. 408 f. 416 f.) um so mehr absprechen müssen, da in dem, was unser Verfasser über die Weltseele sagt, auch im einzelnen platonische und aristotelische Bestimmungen zum Vorschein kommen, während das eigenthümlich pythagoreische darin fehlt. Die Art, wie der angebliche Philolaos die Welt über dem Monde, als das *ἀμετάβλητον* oder *ἀεικίνητον*, der unter dem Mond, dem *μεταβάλλον* oder *ἀειπαθὲς* entgegensetzt, knüpft zwar an pythagoreisches an, lautet aber in dieser Fassung mehr aristotelisch, und erinnert namentlich an die Schrift *Π. κόσμου* c. 2. 392 a 29 ff. Auch in den Worten: *κόσμον ἦμεν ἐνέργειαν ἀΐδιον θεῶ τε καὶ γενέσιος κατὰ συνακολουθίαν τᾶς μεταβλαστικᾶς φύσιος*, lässt sich der Einfluss der aristotelischen Terminologie kaum verkennen. Die Entgegensetzung des *κατὰ τὸ αὐτὸ καὶ ὡσαύτως ἔχον* und der *γινόμενα καὶ φθειρόμενα πολλὰ* ist gewiss nicht vorplatonisch; die Bemerkung, dass das Vergängliche durch

berührt an den verschiedenen | Orten, wo er die pythagoreïsche Ansicht über die letzten Gründe auseinandersetzt, ihre Gotteslehre nicht mit einem | Worte[1]); THEOPHRAST[2]) scheint die

die Zeugung seine Form unvergänglich erhalte, treffen wir gleichfalls bei Plato und Aristoteles, und sie setzt auch die platonisch-aristotelische Unterscheidung der Form und Materie voraus; von den letzten Worten endlich: τῷ γεννήσαντι πατέρι καὶ δημιουργῷ bemerkt auch BÖCKH, dass sie aus dem Timäus 37 C stammen; aber sie desshalb dem Berichterstatter zuzuweisen, sind wir nicht berechtigt. Möchte sich nun auch der eine oder der andere von diesen Zügen ohne die Annahme einer Unterschiebung erklären lassen, so ist diess doch nicht möglich, wo so vieles sich vereinigt, was für sich allein schon auffallend genug in seinem Zusammentreffen nur aus dem späteren Ursprung der Schrift begreiflich wird. Auch ROHR's Versuch (De Philol. fragm. π. ψυχῆς. Lpz. 1874. S. 12 ff.), durch Preisgebung der Schlussätze, von διὸ καὶ καλῶς ἔχει an, den Rest als philolaisch zu retten, ist durchaus unhaltbar; wie ich diess an den entscheidendsten Punkten, den Aussagen des Bruchstücks über die Ewigkeit der Welt, und die Weltseele, a. d. a. O. noch zeigen werde. Ist aber dieses Stück unterschoben, so haben wir keinen Grund mehr, in dem Φιλόλαος ἐν τῷ περὶ ψυχῆς, dem es nach Stob. entnommen ist, das dritte Buch des sonst bekannten philolaischen Werkes zu sehen, wie diess BÖCKH a. a. O. unter der Voraussetzung, dass unser Fragment ächt sei, SCHAARSCHMIDT Schriftst. der Philol. S. 2 unter der, dass alle philolaischen Fragmente unächt seien, annimmt; es ist vielmehr wahrscheinlicher, dass jene Schrift ein eigenes, von der Quelle der ächten Bruchstücke verschiedenes Buch war, und mag auch Claudianus Mamertus in seinen von BÖCKH Philol. 29 ff. besprochenen Angaben De statu an. II, 7 dieses Buch vor sich gehabt und aus ihm entnommen haben, was S. 414, 2[4]. 419, 2[+] angeführt ist, so kann diess doch selbstverständlich nur beweisen, dass es diesem späten Schriftsteller oder einem Vorgänger desselben vorlag und von ihm für philolaisch gehalten wurde, aber dass es ächt war, selbst dann nicht, wenn es in seiner Handschrift mit dem ächten philolaischen Werke verbunden gewesen sein sollte.

1) Metaph. XIII, 8. 1083 a 20 wird zwar der Meinung erwähnt, dass die Zahlen das ursprünglichste seien, καὶ ἀρχὴν αὐτῶν εἶναι αὐτὸ τὸ ἕν, aber theils wird dieses Eins nicht als Gottheit bezeichnet, theils handelt die Stelle nicht von den Pythagoreern, sondern von einer Fraktion pythagoraisirender Platoniker. Ebenso sind Metaph. XIV, 4. 1091 b 19 ff. unter denen, welche das absolute Eins dem absolut Guten gleichsetzten (αὐτὸ τὸ ἓν τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναί φασιν), Anhänger der Ideenlehre gemeint, wie diess die Ausdrücke αὐτὸ τὸ ἕν, ἀκίνητοι οὐσίαι, μέγα καὶ μικρὸν (Z. 32) deutlich erkennen lassen; die Ansicht selbst ist die platonische; vgl. Th. II a, 712 f. An einem dritten Ort, Metaph. I, 5 (oben S. 352, 1, vgl. XIII, 6. 1080 b 31 : τὸ ἓν στοιχεῖον καὶ ἀρχήν φασιν εἶναι τῶν ὄντων) wird gesagt, die Pythagoreer leiten die Zahlen von dem Eins ab, aber diess ist die Zahl Eins, welche schon desshalb nicht die Gottheit sein kann, weil sie

Pythagoreer sogar ausdrücklich | von denen zu unterscheiden, welche die Gottheit als wirkende Ursache aufführen[1]); Philolaos nennt zwar das Eins den Anfang von allem[2]), aber damit will er schwerlich etwas anderes ausdrücken, als was auch Aristoteles sagt, dass die Zahl Eins die Wurzel aller Zahlen, und somit, da alles aus Zahlen besteht, auch der Grund aller Dinge sei[3]). Dass derselbe Philosoph ferner

selbst erst aus dem Ungeraden und Geraden entstanden sein soll; denn was Ritter Gesch. d. Phil. I, 388 hiegegen einwendet: da die Zahl, „d. h. Gerades und Ungerades" erst aus dem Einen werden solle, so könne nicht dieses aus jenem geworden sein, die Worte ἐξ ἀμφοτέρων τούτων bedeuten mithin nicht: aus beiden geworden, sondern: aus beiden bestehend, das beruht auf einer offenbaren Verwechslung: die gerade und ungerade Zahl ist nicht das Gerade und Ungerade selbst, jenes „das heisst" ist mithin unberechtigt, und der Sinn, den die aristotelischen Worte nach dem Zusammenhang allein haben können, ist ganz richtig: zuerst entsteht aus dem Ungeraden und Geraden das Eins, dann aus diesem die übrigen Zahlen. M. s. Alexander z. d. St. — Wenn endlich noch Metaph. XIII, 6. 1080 b 20. XIV, 3. 1091 a 13 der ersten körperlichen Einheit (s. u.) erwähnt wird, so ist auch diese ganz bestimmt als eine abgeleitete bezeichnet, denn XIV, 3 heisst es: οἱ μὲν οὖν Πυθαγόρειοι πότερον οὐ ποιοῦσι ἢ ποιοῦσι γένεσιν [τοῦ ἑνὸς] οὐ δεῖ διστάζειν· φανερῶς γὰρ λέγουσιν, ὡς τοῦ ἑνὸς συσταθέντος εἴτ' ἐξ ἐπιπέδων εἴτ' ἐκ χροιᾶς εἴτ ἐκ σπέρματος εἴτ' ἐξ ὧν ἀποροῦσιν εἰπεῖν, εὐθὺς τὸ ἔγγιστα τοῦ ἀπείρου ὅτι εἵλκετο καὶ ἐπεραίνετο ὑπὸ τοῦ πέρατος, und auch hier muss ich Ritter's Bemerkung a. a. O. 389 widersprechen, dass dieses Eins wegen Metaph. XIII, 6 nichts abgeleitetes sein könne; Arist. sagt in der letzteren Stelle nur: ὅπως τὸ πρῶτον ἓν συνέστη ἔχον μέγεθος ἀπορεῖν ἐοίκασιν, das heisst aber für's erste nicht, sie halten es für nichts abgeleitetes, sondern: sie kommen durch die Aufgabe seiner Ableitung in Verlegenheit; hieraus folgt aber vielmehr, dass diese Aufgabe in ihren sonstigen Bestimmungen über das Eins begründet war; sodann aber handelt es sich ja hier gar nicht darum, ob die Einheit überhaupt aus den Urgründen abgeleitet, sondern ob die Entstehung der ersten körperlichen Einheit als solcher, die Bildung des ersten Körpers in der Mitte des Weltganzen (des Centralfeuers), befriedigend erklärt wurde.

2) In der S. 368, 1 angeführten Stelle.

1) Plato und seine Schule; man vgl. mit den Worten: διὸ καὶ οὐδὲ τὸν θεὸν u. s. f. Tim. 48 A. Theät. 176 A.

2) In dem Bruchstück b. Jambl. in Nicom. 109 (vgl. Syrian Schol. 926 a 1 oben S. 363, 1 und Böckh Philol. 149 f.), dessen Aechtheit allerdings nicht unbedingt sicher steht, aber doch nichts gegen sich hat: ἓν ἀρχὰ πάντων.

3) So versteht den Ausspruch auch der Biograph bei Photius Cod. 249, S. 439 a 19: τὴν μονάδα πάντων ἀρχὴν ἔλεγον Πυθαγόρειοι, ἐπεὶ

Gott als den alleinigen über alles erhabenen Weltherrscher bezeichnet[1]), von dessen Hut alles umschlossen sei[2]), | kann für eine philosophische Bedeutung der Gottesidee in seinem System nichts beweisen; denn der erste von diesen Sätzen, wenn er wirklich von Philolaos herrührt[3]), spricht doch nur

τὸ μὲν σημεῖον ἀρχὴν ἔλεγον γραμμῆς, τὴν δὲ ἐπιπέδου, τὸ δὲ . . σώματος. τοῦ δὲ σημείου προεπινοεῖται ἡ μονάς, ὥστε ἀρχὴ τῶν σωμάτων ἡ μονάς. Sollten sich die Worte aber auch wirklich auf die Gottheit bezogen haben, so müssten wir doch den Zusammenhang kennen, in dem sie standen, um beurtheilen zu können, ob damit das Eins als Gottheit bezeichnet werden sollte, oder ob sie nur besagen wollten: Eines ist der Anfang von allem, nämlich die Gottheit. Nur im erstern Fall enthalten sie einen philosophischen, im andern einen auch sonst (z. B. bei Terpander, s. o. S. 55, 5) vorkommenden religiösen Satz.

1) Philo mundi opif. 23 A: μαρτυρεῖ δέ μου τῷ λόγῳ καὶ Φιλόλαος ἐν τούτοις· ἔστι γάρ, φησιν, ὁ ἡγεμὼν καὶ ἄρχων ἁπάντων θεὸς εἷς, ἀεὶ ὤν, μόνιμος, ἀκίνητος, αὐτὸς αὐτῷ ὅμοιος, ἕτερος τῶν ἄλλων. Aehnlich wird die pythagoreische Gottesidee von Plut. Numa c. 8 geschildert.

2) Athenag. Supplic. c. 6: καὶ Φιλόλαος δὲ ὥσπερ ἐν φρουρᾷ πάντα ὑπὸ τοῦ θεοῦ περιειλῆφθαι λέγων, vgl. Plato Phädo 62 B: der λόγος ἐν ἀποῤῥήτοις λεγόμενος, ὡς ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμεν οἱ ἄνθρωποι, sei schwer zu verstehen, οὐ μέντοι ἀλλα τόδε γέ μοι δοκεῖ.. εὖ λέγεσθαι, τὸ θεοὺς εἶναι ἡμῶν τοὺς ἐπιμελομένους καὶ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους ἓν τῶν κτημάτων τοῖς θεοῖς εἶναι.

3) Diess ist allerdings durch die Aussage Philo's noch nicht sicher verbürgt, da die jüdischen und christlichen Alexandriner sich so vieler unterschobenen oder gefälschten Zeugnisse für den Monotheismus bedienen; dass die Stelle nicht ganz wörtlich angeführt sein möge, vermuthet auch Böckh, aber entscheidende Merkmale der Unächtheit fehlen; denn dass das αὐτὸς αὐτῷ ὅμοιος u. s. w. „nachplatonisch moderne Kategorieen" seien (Schaarschmidt Schriftst. des Philol. 40) möchte ich nicht sagen: schon Xenophanes wird ja der Satz beigelegt, das Weltganze oder die Gottheit sei ἀεὶ ὅμοιον, πάντη ὅμοιον, und Parmenides nennt das Seiende πᾶν ὅμοιον (s. u. S. 491, 1⁴. 492, 3⁴. 514, 1⁴); auch der Gegensatz des αὐτῷ ὅμοιος, ἕτερος τῶν ἄλλων setzt nicht mehr dialektische Ausbildung voraus, als das parmenideische: ἑωυτῷ πάντοσε τωυτόν, τῷ δ' ἑτέρῳ μὴ τωυτόν (Parm. V. 117 mit Bezug auf das eine der parmenideischen Elemente), und weit nicht so viel, als die Beweise Zeno's gegen die Vielheit und die Bewegung. Würde endlich ein strenger Monotheismus allerdings dem theologischen Standpunkt der Pythagoreer widersprechen, so fragt es sich doch, ob unser Bruchstück in diesem Sinn zu verstehen ist, und der ἡγεμὼν καὶ ἄρχων ἁπάντων θεὸς andere Götter ausschliessen soll, ob wir daher hier mehr haben, als jenen mit dem Polytheismus nicht unverträglichen Glauben an einen höchsten Gott, wie wir ihn auch vor und neben Philolaos bei einem Aeschylus, Sophokles, Heraklit, Empedokles und andern finden.

einen Gedanken, der damals nicht mehr auf die philosophischen Schulen beschränkt war, in religiöser Form aus, und lautet weit mehr xenophanisch, als eigenthümlich pythagoreïsch; der andere, den orphisch-pythagoreïschen Mysterien entnommen[1]), ist durchaus populär religiöser Art[2]): zur Begründung philosophischer Bestimmungen wird weder dieser noch jener benützt. Wenn endlich Philolaos auch gesagt hat, die Gottheit habe Grenze und Unbegrenztheit hervorgebracht[3]), so ist damit freilich | vorausgesetzt, dass alles auf die göttliche Ursächlichkeit zurückzuführen sei; da aber nicht angegeben wird, wie Gott die Urgründe hervorbrachte, und wie er sich zu ihnen verhält, so hat auch dieser Satz nur den Charakter einer religiösen Voraussetzung, und philosophisch angesehen drückt er nur diess aus, dass Philolaos den Gegensatz des Begrenzten und Unbegrenzten nicht weiter abzuleiten gewusst hat, dass sie, wie er selbst an einem anderen Ort von der Harmonie sagt[4]), auf irgend eine, nicht näher zu bestimmende Art entstanden sind. Selbst in der Zeit des Neupythagoreïsmus wird die herrschende Unterscheidung des überweltlichen Eins von der Monas nicht allgemein anerkannt[5]). So unleugbar daher die Pythagoreer an Götter geglaubt haben, und so wahrscheinlich es ist, dass auch sie der monotheistischen Richtung, welche seit Xenophanes in der griechischen Philosophie so bedeutenden Einfluss gewann, so weit gefolgt sind, um aus der Vielheit der Götter die Einheit (ὁ θεὸς, τὸ θεῖον)

1) Diess erhellt deutlich aus Plato a. a. O.

2) Es fragt sich aber auch hier, ob Athenagoras die Worte, welche er anführt, genau so wiedergibt, wie er sie in seiner Quelle gefunden hatte, und ob nicht in dieser statt τοῦ θεοῦ, ebenso wie bei Plato, „τῶν θεῶν" stand; ja auch dessen sind wir nicht ganz sicher, dass sie überhaupt aus der philolaischen Schrift, und nicht vielleicht blos aus einer ungenauen Erinnerung an die platonische Stelle herstammen.

3) Nach Syrian (oben S. 363, 1), dessen Angabe durch die Aeusserung Plato's im Philebus 23 C (oben S. 353) bestätigt wird, wogegen Proklus Plat. Theol. S. 132 m. nur das als philolaisch anführt, dass alles aus Begrenzendem und Unbegrenztem bestehe, das weitere, dass Gott diese Elemente hervorgebracht habe, als platonisch.

4) S. o. S. 357, 2.

5) S. S. 349, 1, vgl. 364, 1.

stärker, als die gewöhnliche Volksreligion, herauszuheben[1]), so gering scheint doch die Bedeutung der Gottesidee für ihr philosophisches System gewesen zu sein[2]), und in die Untersuchung über die letzten Gründe scheinen sie dieselbe nicht tiefer verflochten zu haben[3]). |

Um so weniger kann ich der Annahme beitreten, dass die Pythagoreer eine Entwicklung Gottes in der Welt gelehrt haben, durch die er allmählich von der Unvollkommenheit zur Vollkommenheit gelange[4]). Diese Annahme steht in engem Zusammenhang mit der Behauptung, dass sie das Eins für die Gottheit gehalten haben. Da nämlich das Eins als das Geradungerade bezeichnet wird, und da das Ungerade das vollkommene ist, das Gerade das unvollkommene, so schliesst man, sie haben nicht nur das Vollkommene, sondern auch das Unvollkommene und den Grund der Unvollkommenheit in die Gottheit gesetzt, und demnach erst aus einer Entwicklung derselben das vollkommen Gute hervorgehen lassen. Ich muss

1) Gewiss aber im Anschluss an den Volksglauben, so dass ihnen, wie den meisten, das θεῖον mit Zeus identisch ist; m. vgl. in dieser Beziehung ihre später zu erwähnenden Annahmen über die Wache des Zeus und was damit zusammenhängt.

2) Böckh's Bemerkung, Philol. 148, dass ohne die Annahme einer höheren Einheit über dem Begrenzten und Unbegrenzten in dem System der höchst religiösen Pythagoreer keine Spur der Gottheit wäre, wird meine Ansicht nicht treffen: dass sie alles auf die Gottheit zurückführten, leugne auch ich nicht, aber dass sie diess nicht in wissenschaftlicher Weise thaten, scheint mir gerade desshalb um so erklärlicher, weil ihnen vermöge ihres religiösen Charakters diese Abhängigkeit aller Dinge von der Gottheit unbedingte Voraussetzung, nicht wissenschaftliches Problem war. Sieht sich doch selbst Röth (II a, 769 ff.), so anstössig ihm die obige Behauptung natürlich ist, zu dem Geständniss genöthigt, der religiös-spekulative Ideenkreis des Pythagoras habe wegen seiner Abgeschlossenheit und Unantastbarkeit für die geistige Entwicklung seiner Schule wenig freien Raum geboten, unter den (wie er meint ächten) Schriften von Pythagorikern finden sich keine von eigentlich spekulativem Gehalte, sondern nur religiös populäre. Was heisst das aber anders als: die theologischen Ueberzeugungen seien hier erst Gegenstand des religiösen Glaubens, nicht der wissenschaftlichen Untersuchung?

3) M. vgl. zu dem obigen auch, was S. 416 f. über die Annahme bemerkt werden wird, dass das pythagoreische System eine Weltseele lehre.

4) Ritter pyth. Phil. 149 ff. Gesch. d. Phil. I, 398 ff. 436. Gegen ihn Brandis Rhein. Mus. v. Niebuhr und Brandis II, 227 ff.

dieser Folgerung schon desshalb widersprechen, weil ich die Identität des Eins mit der Gottheit nicht zugeben konnte. Aber auch abgesehen davon wäre sie nicht richtig, denn wenn auch die Zahl Eins von den Pythagoreern das Geradungerade genannt wurde, so heisst doch dasjenige Eins, welches als einer der Urgründe der unbestimmten Zweiheit entgegengesetzt wird, niemals so[1]), und es kann auch nicht so heissen; die Zahl Eins aber, als das aus den Urgründen abgeleitete und zusammengesetzte, könnte keinenfalls mit der Gottheit zusammenfallen[2]). Nun sagt ARISTOTELES allerdings, die Pythagoreer haben ebenso, wie Speusippus, geleugnet, | dass das schönste und beste von Anfang an dasein könne[3]), und da er dieser Ansicht aus Anlass seiner eigenen Lehre von der Ewigkeit Gottes erwähnt, so gewinnt es den Anschein, sie sei auch von jenen auf die Vorstellung von der Gottheit angewandt worden. Allein für's erste würde hieraus nicht nothwendig folgen, dass die Gottheit anfangs unvollkommen gewesen und später vollkommen geworden sei; sondern wie Speusippus aus jenem Satze schloss, dass das Eins, als der Urgrund, von dem Guten und von der Gottheit zu unterscheiden sei[4]), so könnten auch die Pythagoreer beides getrennt haben[5]).

1) Auch bei THEOPHRAST (oben S. 368, 1) nicht, dessen Angaben überhaupt für die vorliegende Frage selbst dann nichts beweisen würden, wenn sie sämmtlich auf die Pythagoreer zu beziehen wären; denn daraus, dass Gott nicht alles zum Besten lenken kann, folgt noch lange nicht, dass er selbst unvollkommen ist, sonst müsste er diess vor allem bei Plato sein, dem jener Satz zunächst angehört.

2) M. vgl. hierüber S. 372, 1.

3) Metaph. XII, 7. 1072 b 28: *φαμὲν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῷον ἀΐδιον ἄριστον . . . ὅσοι δὲ ὑπολαμβάνουσιν, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Σπεύσιππος, τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι, διὰ τὸ καὶ τῶν φυτῶν καὶ τῶν ζῴων τὰς ἀρχὰς αἴτια μὲν εἶναι, τὸ δὲ καλὸν καὶ τέλειον ἐν τοῖς ἐκ τούτων, οὐκ ὀρθῶς οἴονται.* Die schiefe ethische Deutung dieses Satzes, welche SCHLEIERMACHER versuchte (Gesch. d. Phil. 52), werde ich übergehen dürfen.

4) Vgl. Th. II a, 989.

5) Diess ist auch wirklich die Ansicht, die ihnen ARISTOTELES zuschreibt, wenn er sagt, sie haben das Eins nicht für das Gute schlechthin, sondern für eine bestimmte Art des Guten gehalten, Eth. N. I, 4. 1096 b 5: *πιθανώτερον δ' ἐοίκασιν οἱ Πυθαγόρειοι λέγειν περὶ αὐτοῦ, τιθέντες ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν συστοιχίᾳ τὸ ἕν* (in der Tafel der 10 Gegensätze), *οἷς δὴ καὶ Σπεύσιππος ἐπακολουθῆσαι δοκεῖ.*

Sodann fragt es sich aber auch überhaupt, ob die Behauptung, die Aristoteles bestreitet, von den Pythagoreern mit Beziehung auf die Gottheit aufgestellt wurde; denn dass Aristoteles die Bestimmungen der früheren Philosophen durchaus nicht immer in dem Zusammenhang anführt, in dem sie bei diesen selbst standen, liesse sich durch zahlreiche Beispiele darthun [1]). Wissen wir daher auch nicht, welchen Sinn jene Behauptung im pythagoreïschen System hatte, ob sie sich vielleicht auf die Entwicklung der Welt aus einem unvollkommenen Urzustand, oder auf die Entstehung der vollkommenen Zahl (der Dekas) aus den | minder vollkommenen [2]), oder auf die Stellung des Guten in der Tafel der Gegensätze [3]), oder auf was sonst sie sich bezog, so sind wir doch durch die aristotelische Stelle nicht berechtigt, den Pythagoreern eine Lehre zuzuschreiben, welche nicht blos der philolaïschen Schilderung der Gottheit widerspricht, sondern dem ganzen Alterthum fremd ist [4]), von welcher man aber ebendesshalb nur um so mehr erwarten sollte, dass ihrer, wenn sie wirklich vorkam, in den Berichten der Alten bestimmter erwähnt würde.

Musste ich im vorstehenden einer theologisch-metaphysischen Fassung der pythagoreïschen Grundbegriffe widersprechen, so muss ich mich nicht minder auch gegen die Ansicht erklären, dass sich dieselben zunächst auf räumliche Verhält-

1) Noch weniger kann man mit Chaignet II, 103 diejenigen, welche nach Metaph. XIV, 4. 1091 a 29 ff. behaupteten, αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον seien ὑστερογενῆ, für Pythagoreer halten; es sind damit vielmehr, wie schon das vorhergehende und das αὐτὸ ἀγαθὸν zeigt, Platoniker (Speusippus) gemeint; Arist. sagt ja aber auch ausdrücklich: die alten Theologen begegnen sich mit τῶν νῦν τισιν.

2) So Steinhart Plato's Werke VI, 227.

3) Vgl. S. 377, 5.

4) Die alten Philosophen lehren zwar sehr häufig eine Entwicklung der Welt aus dem Keimartigen und Formlosen, aber keine Entwicklung der Gottheit. Auch die heraklitisch-stoische Lehre kann man hiefür nicht vergleichen, denn die wechselnden Daseinsformen des göttlichen Wesens sind etwas ganz anderes, als eine Entwicklung desselben aus dem Unvollkommenen. Das Urfeuer, welches der Welt als ihr Grund vorangeht, gilt ja hier gerade für das Vollkommenste, den κόρος. Wenn endlich die Theogonieen aufeinanderfolgende Göttergeschlechter aufführen, so liess sich doch dieses auf die einheitlich gedachte Gottheit nicht übertragen.

nisse beziehen, und neben dem Arithmetischen oder statt desselben ursprünglich schon etwas Geometrisches oder gar etwas Körperliches bezeichnen. Aristoteles sagt, die Pythagoreer haben die Zahlen als Raumgrössen behandelt[1]; derselbe erwähnt öfters der Ansicht, dass die geometrischen Figuren das Substantielle seien, aus dem die Körper bestehen[2], und seine Ausleger führen diess weiter | aus, indem sie angeben, die Pythagoreer haben für das Princip des Körperlichen die mathematischen Figuren gehalten, die sie ihrerseits wieder auf die Punkte oder die Einheiten zurückführten; diese Einheiten selbst aber sollen sie theils als etwas räumlich ausgedehntes, theils zugleich als die Bestandtheile der Zahlen betrachtet, und ebendesshalb gelehrt haben, dass die körperlichen Dinge aus Zahlen bestehen[3]. Auch bei anderen Schriftstellern der spä-

1) Metaph. XIII, 6. 1080 b 18 ff. nach dem, was S. 344, 1 angeführt wurde: *τὸν γὰρ ὅλον οὐρανὸν κατασκευάζουσιν ἐξ ἀριθμῶν, πλὴν οὐ μοναδικῶν, ἀλλὰ τὰς μονάδας ὑπολαμβάνουσιν ἔχειν μέγεθος· ὅπως δὲ τὸ πρῶτον ἓν συνέστη ἔχον μέγεθος, ἀπορεῖν ἐοίκασιν μοναδικοὺς δὲ τοὺς ἀριθμοὺς εἶναι πάντες τιθέασι πλὴν τῶν Πυθαγορείων, ὅσοι τὸ ἓν στοιχεῖον καὶ ἀρχήν φασιν εἶναι τῶν ὄντων· ἐκεῖνοι δ' ἔχοντα μέγεθος.* Vgl. hiezu Anm. 3. S. 372, 1.

2) Metaph. VII, 2. 1028 b 15: *δοκεῖ δέ τισι τὰ τοῦ σώματος πέρατα, οἷον ἐπιφάνεια καὶ γραμμὴ καὶ στιγμὴ καὶ μονὰς εἶναι οὐσία μᾶλλον, ἢ τὸ σῶμα καὶ τὸ στερεόν.* III, 5. 1002 a 4: *ἀλλὰ μὴν τό γε σῶμα ἧττον οὐσία τῆς ἐπιφανείας, καὶ αὕτη τῆς γραμμῆς, καὶ ἡ γραμμὴ τῆς μονάδος καὶ τῆς στιγμῆς· τούτοις γὰρ ὥρισται τὸ σῶμα, καὶ τὰ μὲν ἄνευ σώματος ἐνδέχεσθαι δοκεῖ εἶναι, τὸ δὲ σῶμα ἄνευ τούτων εἶναι, ἀδύνατον. διόπερ οἱ μὲν πολλοὶ* u. s. w. (s. S. 343, 1 g. E.) XIV, 3. 1090 a 30 (oben S. 344, 1). Ebd. 1090 b 5: *εἰσὶ δέ τινες οἳ ἐκ τοῦ πέρατα εἶναι καὶ ἔσχατα, τὴν στιγμὴν μὲν γραμμῆς, ταύτην δ' ἐπιπέδου, τοῦτο δὲ τοῦ στερεοῦ, οἴονται εἶναι ἀνάγκην τοιαύτας φύσεις εἶναι.* De cœlo III, 1. 298 b 33: *εἰσὶ δέ τινες, οἳ καὶ πᾶν σῶμα γεννητὸν ποιοῦσι, συντιθέντες καὶ διαλύοντες ἐξ ἐπιπέδων καὶ εἰς ἐπίπεδα.* Doch scheint Aristoteles hiebei nur Plato im Auge zu haben, dessen Timäus er ausdrücklich anführt, denn am Schluss des Kapitels sagt er nach der Widerlegung dieser Ansicht, *τὸ δ' αὐτὸ συμβαίνει καὶ τοῖς ἐξ ἀριθμῶν συντιθεῖσι τὸν οὐρανόν· ἔνιοι γὰρ τὴν φύσιν ἐξ ἀριθμῶν συνιστᾶσιν, ὥσπερ τῶν Πυθαγορείων τινές.* Auch Metaph. XIV, 5. 1092 b 11 gehört schwerlich hieher, s. Ps.-Alex. z. d. St.

3) Alex. z. Metaph. I, 6. 987 b 33. S. 41 Bon: *ἀρχὰς μὲν τῶν ὄντων τοὺς ἀριθμοὺς Πλάτων τε καὶ οἱ Πυθαγόρειοι ὑπετίθεντο, ὅτι ἐδόκει αὐτοῖς τὸ πρῶτον ἀρχὴ εἶναι καὶ τὸ ἀσύνθετον, τῶν δὲ σωμάτων πρῶτα τὰ ἐπίπεδα εἶναι (τὰ γὰρ ἁπλούστερά τε καὶ μὴ συναναιρούμενα πρῶτα τῇ φύσει), ἐπιπέδων δὲ γραμμαὶ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον, γραμμῶν δὲ*

teren Zeit[1]) finden wir ähnliche Gedanken, ohne dass sie doch von ihnen ausdrücklich den Pythagoreern beigelegt würden, und schon Philolaos (s. u.) macht den Versuch, theils das Körperliche überhaupt, theils die physikalischen Grundeigenschaften | der Körper aus den Figuren, und die Figuren aus den Zahlen abzuleiten. Hieraus schliesst nun RITTER[2]), unter HERMANN's[3]) und STEINHART's[4]) Beistimmung, das Begrenzende sei den Pythagoreern die Einheit, oder räumlich gefasst, der Punkt gewesen, das Unbegrenzte der Zwischenraum oder das Leere; wenn daher gesagt wird, dass alles aus Begrenzendem und Unbegrenztem bestehe, so sei damit gemeint, dass alle Dinge aus Punkten und leeren Zwischenräumen zusammengesetzt seien, und wenn es heisst, dass alles Zahl sei, so wolle diess nur besagen, dass jene Punkte zusammen eine Zahl bilden. REINHOLD[5]) und BRANDIS[6]) widersprechen, aber nicht

στιγμαὶ, ἃς οἱ μαθηματικοὶ σημεῖα, αὐτοὶ δὲ μονάδας ἔλεγον . . . αἱ δὲ μονάδες ἀριθμοὶ, οἱ ἀριθμοὶ ἄρα πρῶτοι τῶν ὄντων. PS.-ALEX. z. Metaph. XIII, 6. S. 723 Bon: καὶ οἱ Πυθαγόρειοι δὲ ἕνα ἀριθμὸν εἶναι νομίζουσι. καὶ τίνα τοῦτον; τὸν μαθηματικὸν, πλὴν οὐ κεχωρισμένον τῶν αἰσθητῶν, ὡς οἱ περὶ Ξενοκράτην, οὐδὲ μοναδικὸν, τουτέστιν ἀμερῆ καὶ ἀσώματον (μοναδικὸν γὰρ τὸ ἀμερὲς καὶ ἀσώματον ἐνταῦθα δηλοῖ), ἀλλὰ τὰς μονάδας καὶ δηλονότι καὶ τοὺς ἀριθμοὺς ὑπολαμβάνοντες μέγεθος ἔχειν ἐκ τούτων τὰς αἰσθητὰς οὐσίας καὶ τὸν ἅπαντα οὐρανὸν εἶναι λέγουσιν. ἔχειν δὲ τὰς μονάδας μέγεθος κατεσκεύαζον οἱ Πυθ. διὰ τοιούτου τινὸς λόγου. ἔλεγον οὖν ὅτι ἐπειδὴ ἐκ τοῦ πρώτου ἑνὸς αὗται συνέστησαν, τὸ δὲ πρῶτον ἓν μέγεθος ἔχει, ἀνάγκη καὶ αὐτὰς μεμεγεθυσμένας εἶναι. Zu den weiteren, in der vorigen Anmerkung angeführten Stellen der Metaphysik werden die Pythagoreer weder von dem ächten noch dem falschen Alexander genannt.

1) NIKOM. Inst. arithm. II, 6. S. 45. BOETH. Arithm. II, 4. S. 1328; NIKOM. II, 26. S. 72 gehört nicht hieher.

2) Pyth. Phil. 93 ff. 137, übersichtlicher und bündiger Gesch. d. Phil. I, 403 ff.

3) Plat. Phil. 164 ff. 288 f.

4) Hall. Litteraturz. 1845, 895 f. Aehnlich CHAIGNET II, 33. 36, 1. 39, 1. Auch BÄUMKER (Probl. d. Mat. 37 ff.) will den Begriff des Unbegrenzten auf den der unbegrenzten Ausdehnung, das Begrenzende auf Punkte zurückführen, doch mit dem Beisatz (S. 40), dass diess die Meinung der Pythagoreer wenigstens da sei, wo sie diese Begriffe zur Erklärung der physischen Welt verwerthen.

5) Beitrag z. Erl. d. pyth. Metaphysik S. 28 ff.

6) Gr.-röm. Phil. I, 486.

weil sie die arithmetische Natur der pythagoreïschen Zahlen strenger festhalten, sondern weil sie dieselben für körperlich gehalten wissen wollen; nach ihrer Meinung hätten nämlich die Pythagoreer unter dem Unbegrenzten den stofflichen Grund des Körperlichen verstanden [1]), und dem entsprechend müsste auch bei den Zahlen, aus denen alles bestehen soll, an etwas körperliches gedacht sein: die Zahl entsteht, wie Reinhold ausführt, dadurch, dass der unbestimmte Stoff durch die Einheit oder die Grenze bestimmt wird, und die Dinge heissen Zahlen, weil alles aus einem durch die Einheit bestimmten Mannigfaltigen besteht. Hiegegen macht jedoch Ritter [2]) mit Recht geltend, es sei zwischen der pythagoreïschen Lehre und den Schlüssen des Aristoteles aus derselben zu unterscheiden. Die Körperlichkeit der pythagoreïschen Zahlen wird von Aristoteles aus der Lehre, dass alles Zahl sei, erst erschlossen [3]); die Pythagoreer selbst können die Zahlen und ihre Elemente nicht für etwas körperliches erklärt haben; denn Aristoteles sagt ausdrücklich, mit den Begriffen des Begrenzten, des Unbegrenzten und des Eins wollen sie nicht ein Substrat bezeichnen, von dem diese Begriffe prädicirt würden [4]), wie diess doch unstreitig der Fall wäre, wenn das Unbegrenzte nichts anderes sein sollte, als die unbegrenzte Materie; er bemerkt, die Zahl, aus der die Körper bestehen, solle nach ihrer Annahme die mathematische Zahl sein, und er wirft es ihnen aus diesem Grunde als einen Widerspruch vor, dass sie die Körper aus dem Unkörperlichen, das Stoffliche aus dem Immateriellen entstehen lassen [5]). Jener Schluss ist aber nur vom

1) Nach Brandis etwas hauch- oder feuerartiges, nach Reinhold das unbestimmte Mannigfaltige, die ungeformte Materie.

2) Gesch. d. Phil. I, 405 f.

3) Dass Arist. Metaph. XIII, 6 in die pythagoreische Lehre seine eigenen Erläuterungen einflicht, zeigen, wie Ritter a. a. O. bemerkt, auch die Ausdrücke *μαθηματικὸς ἀριθμὸς* (dem *ἀρ. νοητὸς* entgegengesetzt), *ἀριθμὸς οὐ κεχωρισμένος, αἰσθηταὶ οὐσίαι*, dieses Verfahren ist ihm überhaupt ganz geläufig.

4) S. o. 344, 2.

5) Metaph. XIII, 8. 1083 b 8: *ὁ δὲ τῶν Πυθαγορείων τρόπος τῇ μὲν ἐλάττους ἔχει δυσχερείας τῶν πρότερον εἰρημένων τῇ δὲ ἰδίας ἑτέρας· τὸ μὲν γὰρ μὴ χωριστὸν ποιεῖν τὸν ἀριθμὸν ἀφαιρεῖται πολλὰ τῶν ἀδυ-*

aristotelischen oder sonst einem späteren Standpunkt aus richtig: ist man gewohnt, Körperliches und Unkörperliches zu unterscheiden, so lässt sich freïlich nicht wohl übersehen, dass Körper nur aus Körpern zusammengesetzt sein können, und so müsste dann allerdings gefolgert werden, dass die Zahlen und ihre Elemente etwas körperliches sein müssen, wenn die Körper aus ihnen bestehen sollen. Das eigenthümlich Pythagoreïsche dagegen liegt eben darin, dass jene Unterscheidung noch nicht vorgenommen, und dass in Folge dessen die Zahl als solche nicht blos für die Form, sondern auch für den Stoff des Körperlichen gehalten wird; sie selbst aber braucht darum noch nicht körperlich gedacht zu sein, wie diess daraus erhellt, dass auch reine Eigenschafts- und Verhältnissbegriffe, die ausser und vor den Stoikern niemand für Körper erklärt hat, durch Zahlen ausgedrückt wurden; denn so gut die | Pythagoreer den Menschen, oder die Pflanze, oder die Erde durch eine Zahl definirten, ebenso gut sagten sie auch: zwei ist die Meinung, vier ist die Gerechtigkeit, fünf ist die Ehe, sieben ist die entscheidende Zeit u. s. w.[1]); und auch hiebei ist es keineswegs nur auf eine Vergleichung beider abgesehen, sondern die Meinung ist in dem einen wie in dem andern Fall die, dass die betreffende Zahl das, womit sie verglichen wird, unmittelbar und im eigentlichen Sinn sein soll. Es ist eine Verwechslung von Symbol und Begriff, Accidentellem und Substantiellem, die wir nicht auflösen dürfen, wenn wir nicht die innerste Eigenthümlichkeit der pythagoreïschen Denkweise verkennen wollen. So wenig sich daher behaupten lässt, die Körper seien den Pythagoreern nichts materielles, weil sie aus Zahlen bestehen sollen, ebensowenig dürfen wir umgekehrt

νάτων· τὸ δὲ τὰ σώματα ἐξ ἀριθμῶν εἶναι συγκείμενα καὶ τὸν ἀριθμὸν τοῦτον εἶναι μαθηματικὸν ἀδύνατόν ἐστιν. De cœlo III, 1 Schl.: die pythagoreische Lehre, dass alles aus Zahlen bestehe, ist ebenso undurchführbar, als die platonische Construction der Elementarkörper; *τὰ μὲν γὰρ φυσικὰ σώματα φαίνεται βάρος ἔχοντα καὶ κουφότητα, τὰς δὲ μονάδας οὔτε σῶμα ποιεῖν οἷόν τε συντιθεμένας οὔτε βάρος ἔχειν.* Metaph. I, 8. 990 a 12: gesetzt auch, es könnten aus Grenze und Unbegrenztem die Grössen entstehen, *τίνα τρόπον ἔσται τὰ μὲν κοῦφα τὰ δὲ βάρος ἔχοντα τῶν σωμάτων*; das gleiche ebd. XIV, 3. 1090 a 32.

1) Näheres hierüber S. 360[4].

schliessen, die Zahlen müssen etwas körperliches sein, weil sie sonst nicht Bestandtheile der Körper sein könnten; sondern bei den Körpern wird an das gedacht, was sich der sinnlichen Wahrnehmung, bei den Zahlen an das, was sich dem mathematischen Denken darbietet, und beides wird unmittelbar identisch gesetzt, ohne dass man die Unzulässigkeit dieses Verfahrens bemerkte. Aus dem gleichen Grund kann es auch nichts beweisen, dass das Eins, das Unbegrenzte und das Leere in der pythagoreïschen Physik stoffliche Bedeutung erhalten, indem gesagt wird: bei der Weltbildung sei von dem ersten Eins sofort der nächstgelegene Theil des Unbegrenzten angezogen und begrenzt worden[1]); ausser der Welt sei das Unbegrenzte, aus dem sie den leeren Raum und die Zeit einathme[2]). In dieser Verbindung erscheint das Eins allerdings als körperliche Einheit, und das Unbegrenzte theils als unbegrenzter Raum, theils als unendliche Masse; daraus folgt aber nicht, dass beide Begriffe auch ausser diesem Zusammenhang die gleiche Bedeutung haben; sondern es tritt hier eben das ein, was wir bei den Pythagoreern so oft bemerken können, dass eine allgemeine Vorstellung in ihrer Anwendung auf das besondere eine nähere Bestimmung erhält, | ohne dass diese Bestimmung desshalb jener Vorstellung überhaupt anhaftete, und weitere Anwendungen derselben ausschlösse, bei denen sie wieder in anderem Sinn gebraucht wird. Nur durch dieses Verfahren wurde es ja überhaupt möglich, die Zahlenlehre auf die konkreten Erscheinungen anzuwenden. Wir können daher nie schliessen, weil das Eins, das Unbegrenzte, die Zahl u. s. w. in einem bestimmten Fall als körperlich behandelt werden, so müssen sie überhaupt körperlich gedacht sein; wir müssen uns vielmehr erinnern, dass es einen sehr mannigfaltigen Gebrauch von Zahlenbestimmungen, verschiedene Arten des Unbegrenzten und des Begrenzten gibt[3]),

1) S. o. 373 m. 379, 1.

2) S. u. S. 404[4] f.

3) Wenn Ritter I, 414 sagt, das Unbestimmte könne als solches keine Arten haben, so ist diess theils an sich selbst nicht richtig, denn räumlich unbegrenzt, zeitlich unbegrenzt, qualitativ unbegrenzt u. s. f. sind sämmtlich Arten des Unbegrenzten, theils nicht pythagoreisch; vgl. S. 350, 2.

die aber hier noch nicht klar unterschieden werden, weil die philosophische Sprache noch zu unbeholfen und das Denken in der logischen Ableitung und Sonderung der Begriffe zu wenig geübt ist.

Aus ähnlichen Gründen muss ich auch Ritter's Annahme bestreiten. Dass die Pythagoreer die Körper aus der geometrischen Figur ableiteten, ist richtig, und wird sich uns noch später bestätigen; ebenso ist es richtig, dass sie die Figuren und die räumlichen Dimensionen auf Zahlen zurückführten, den Punkt auf die Einheit, die Linie auf die Zweiheit u. s. w., und dass sie den unendlichen Raum, den Zwischenraum und das Leere zu dem Unbegrenzten rechneten [1]). Daraus folgt aber durchaus nicht, dass sie nun auch unter der Einheit nichts anderes, als den Punkt, unter dem Unbegrenzten nichts anderes, als den leeren Raum verstanden, auch hier findet vielmehr alles das seine Anwendung, was so eben über die Art bemerkt wurde, wie sie ihre Principien auf die Erscheinungen anwandten. Sie selbst bezeichnen ja mit dem Namen der Einheit nicht blos den | Punkt, sondern auch die Seele und das Centralfeuer, mit dem der Zweiheit nicht blos die Linie, sondern auch die Meinung u. s. w., lassen aus dem Unbegrenzten nicht blos den leeren Raum, sondern auch die Zeit in die Welt eintreten. Man sieht deutlich: die Begriffe der Grenze, des Unbegrenzten, der Einheit, der Zahl haben einen weiteren Umfang, als die des Punktes, des Leeren, der Figuren; und wenigstens die letzteren werden auch wirklich ausdrücklich von den Zahlen, durch die sie bestimmt sind, unterschieden [2]), und über das Leere wird sogar solches ausgesagt, das strenggenommen nur dem Begrenzenden, nicht

1) M. vgl. hierüber S. 385, 1. 404[4] f. und Arist. De cœlo II, 13. 293 a 30 wo als pythagoreisch angeführt wird, dass die Grenze edler (*τιμιώτερον*) sei, als das, was dazwischen liegt; hieraus kann man allerdings schliessen, dass das *μεταξὺ* dem Unbegrenzten näher verwandt ist.

2) Arist. Metaph. VII, 11. 1036 b 12: *ἀνάγουσι πάντα εἰς τοὺς ἀριθμοὺς καὶ γραμμῆς τὸν λόγον τὸν τῶν δύο εἶναί φασιν.* Vgl. XIV, 5. 1092 b 10: *ὡς Εὔρυτος ἔταττε, τίς ἀριθμὸς τίνος, οἷον ὁδὶ μὲν ἀνθρώπου, ὁδὶ δὲ ἵππου.* Aehnlich sprach auch Plato von einer Zahl der Fläche und des Körpers, ohne desshalb die Zahlen für etwas ausgedehntes oder körper-

dem Unbegrenzten, zukäme[1]). Doch soll dem letzteren Umstand kein weiteres Gewicht beigelegt werden, da die Pythagoreer selbst hier in einen | Widerspruch mit ihren sonstigen Annahmen gerathen zu sein scheinen.

Der entscheidendste Grund gegen die bisher besprochenen Ansichten liegt aber in dem Ganzen des pythagoreïschen Systems, dessen arithmetischer Charakter nur dann zu begreifen ist, wenn die Anschauung der Zahl als solcher seinen Ausgangspunkt gebildet hat. Wäre es statt dessen die Betrachtung des unbegrenzten Stoffs und der kleinsten Massen, von denen es ausgieng, so müsste sich hieraus eine mechanische Physik, nach Art der atomistischen, entwickelt haben, wie sie sich im ächten Pythagoreïsmus nicht findet; die Zahlenlehre dagegen, dieser wesentlichste und eigenthümlichste Theil des

liches zu halten (vgl. Th. II a, 758, 4. 949). Metaph. XIII, 9. 1085 a 7 werden die Figuren, im Sinn pythagoraisirender Platoniker, ausdrücklich *τὰ ὕστερον γένη τοῦ ἀριθμοῦ*, die auf die Zahl folgende Klasse genannt (der Genetiv *ἀριθμ.* ist nämlich von *ὕστερον* regiert). Vgl. I, 9. 992 b 13.

1) Das Leere soll nämlich alle Dinge und auch die Zahlen von einander trennen; Arist. Phys. IV, 6. 213 b 22: *εἶναι δ' ἔφασαν καὶ οἱ Πυθαγόρειοι κενὸν, καὶ ἐπεισιέναι αὐτὸ τῷ οὐρανῷ ἐκ τοῦ ἀπείρου πνεύματος* (was Chaignet II, 70. 157 ohne Noth streichen oder mit Tennemann Gesch. d. Phil. I, 110 in *πνεῦμα* verwandeln will) *ὡς ἀναπνέοντι καὶ τὸ κενὸν, ὃ διορίζει τὰς φύσεις . . . καὶ τοῦτ' εἶναι πρῶτον ἐν τοῖς ἀριθμοῖς· τὸ γὰρ κενὸν διορίζειν τὴν φύσιν αὐτῶν* (was Philop. gen. an. 51 a o. gewiss nur auf eigene Hand weiter ausführt). Aehnlich Stob. I, 380. Nun ist aber das Trennende als solches auch das Begrenzende, denn die Unterscheidung von Brandis (Rh. Mus. II, 224. gr.-röm. Phil. I, 453), dass der Unterschied der Zahlen aus dem Unbegrenzten, ihre Bestimmtheit dagegen aus der Einheit abgeleitet worden sein möge, ist unhaltbar; was ist denn der Unterschied eines Dings von einem andern, als seine Bestimmtheit gegen dieses? Und auch das geht nicht an, das *διορίζειν* mit „Auseinanderhalten" zu übersetzen und darauf zu beziehen, dass das *ἄπειρον*, zwischen die Zahlen sich einschiebend, die Dreiheit zur Fläche, die Vierheit zum Körper ausspanne (Köstlin in Schwegler's Gesch. d. gr. Phil. 73 A. 47[3]), denn es handelt sich hier nicht um den Hervorgang der Raumgrössen aus den Zahlen, sondern von den Zahlen als solchen wird gesagt, dass das Leere sie von einander unterscheide; dazu müsste es aber auf der Seite des Begrenzenden, und mithin das, was dadurch getrennt wird, auf der entgegengesetzten stehen, man müsste sich mit Ritter I, 418 f. das Eins als eine stetige Grösse denken, die durch das Leere gespalten wird, womit aber offenbar beide in das Gegentheil ihrer selbst verkehrt wären.

Systems, konnte hieraus nicht entstehen; es konnten vielleicht
die Verhältnisse der Körper nach Zahlen bestimmt werden,
aber die Zahlen für das Substantielle in den Dingen zu halten,
lag unter dieser Voraussetzung kein Grund vor. Diese Grund-
bestimmung des ganzen Systems ist nur dann zu erklären,
wenn es von der Betrachtung der Zahlenverhältnisse beherrscht
wurde, wenn seine ursprüngliche Richtung nicht dahin gieng,
die Zahlen als Körper, sondern umgekehrt dahin, die Körper
als Zahlen zu fassen. Und es wird auch ausdrücklich be-
zeugt, dass erst Ekphantus, ein jüngerer Philosoph, der kaum
zu den Pythagoreern gezählt werden kann, die pythagoreïschen
Monaden für etwas Körperliches erklärt habe[1]). Den älteren
Pythagoreern können sie diess schon desshalb nicht gewesen
sein, weil sie das Körperliche in diesem Falle für etwas ur-
sprüngliches hätten halten müssen, statt dass sie es, wie oben
gezeigt wurde, aus den mathematischen Figuren ableiteten[2]).
Ebensowenig könnte | man es begreiflich machen, wie sie dazu
kamen, das Unbegrenzte für das Gerade zu erklären, wenn
sie bei demselben ursprünglich an den unendlichen Stoff ge-
dacht hätten und es nicht vielmehr erst in seiner Anwendung
auf das Weltgebäude diese Bedeutung erhielte. Das gleiche
gilt aber auch gegen Ritter. Da die geometrischen Figuren
von den Pythagoreern aus den Zahlen abgeleitet werden, so
müssen auch die Elemente der Figur, der Punkt und der
Zwischenraum, später sein, als die Elemente der Zahl; und
dafür galten sie den Pythagoreern auch unverkennbar; denn
aus dem Punkt und dem Zwischenraum liess sich das Un-
gerade und das Gerade nicht wohl ableiten, wogegen es auf pytha-

1) Stob. Ekl. I, 308: Ἔκφαντος Συρακούσιος εἷς τῶν Πυθαγορείων
(über ihn S. 458[4] f) πάντων [ἀρχὰς] τὰ ἀδιαίρετα σώματα καὶ τὸ κενόν.
(Vgl. ebd. S. 448.) τὰς γὰρ Πυθαγορικὰς μονάδας οὗτος πρῶτος ἀπεφήνατο
σωματικάς. Die Angabe Plac. I, 11, 3, dass Pythagoras die ersten Gründe
für unkörperlich halte, ist zu unsicheren Ursprungs, um hier benützt zu
werden; vgl. Diels, Doxogr. 181.

2) Diess würde auch dann gelten, wenn die Pythagoreer (wie Brandis
I, 487 vermuthet) auch noch andere Versuche zur Ableitung des Ausge-
dehnten gemacht hätten, denn etwas abgeleitetes wäre es auch dann; in-
dessen fehlt es hiefür an jedem bestimmten Zeugniss, denn aus Arist.
Metaph. XIV, 3 (S. 373 m) folgt es nicht; vgl. Ritter I, 410 f.

goreïschem Standpunkt ganz erklärlich ist, wenn zunächst das Ungerade und das Gerade als Elemente der Zahl unterschieden, hieraus der allgemeinere Gegensatz des Begrenzenden und des Unbegrenzten gewonnen, und in der Anwendung desselben auf räumliche Verhältnisse als die erste Raumgrenze der Punkt, als das Unbegrenzte der leere Raum betrachtet wurde. Hätte das pythagoreïsche System den umgekehrten Gang, von den Raumgrössen und Figuren zu den Zahlen, eingeschlagen, so müsste statt des Arithmetischen das Geometrische darin überwiegen, statt der Zahl müsste die Figur für das Wesen der Dinge erklärt sein, an die Stelle des dekadischen Zahlensystems wäre das System der geometrischen Figuren getreten, und auch die Harmonie könnte nicht diese durchgreifende Bedeutung für die Pythagoreer gehabt haben; auf räumliche Verhältnisse ist ja das Verhältniss der Töne von ihnen überhaupt nicht zurückgeführt worden.

Ist nun hiemit der wesentlich arithmetische Charakter der pythagoreïschen Principien dargethan, so kann es sich nur noch fragen, wie diese selbst sich zu einander verhalten, und worin der eigentliche Ausgangspunkt des Systems lag, ob die Pythagoreer von dem Satze, dass alles Zahl sei, zur Unterscheidung der Elemente, aus denen die Zahlen und die Dinge bestehen, oder ob sie umgekehrt von der Wahrnehmung der ursprünglichen Gegensätze zu der Lehre, dass das Wesen der Dinge in | der Zahl liege, geführt wurden. Die aristotelische Darstellung spricht für die erste von diesen Annahmen, denn ihr zufolge schlossen die Pythagoreer zunächst aus der Aehnlichkeit der Dinge mit den Zahlen, dass alles Zahl sei, und erst hieran knüpft sich weiter die Unterscheidung der entgegengesetzten Elemente, aus denen die Zahlen bestehen [1]). Dagegen begann Philolaos seine Schrift mit der Lehre vom Begrenzenden und Unbegrenzten [2]), und diess könnte uns zu der Voraussetzung geneigt machen, dass eben diese oder eine verwandte Bestimmung die eigentliche Wurzel des pythagoreïschen Systems enthalte, dass die Pythagoreer nur desshalb

1) S. o. S. 343, 1. 344, 1. 352, 1.
2) Vgl. S. 352, 1.

alles auf die Zahl zurückführen, weil sie in der Zahl die erste Verknüpfung des Begrenzten und Unbegrenzten, der Einheit und Vielheit, zu entdecken glaubten [1]). Nothwendig ist diess freilich durchaus nicht; Philolaos kann vielmehr, wie diess in der Regel geschieht, die systematische Darstellung seiner Lehre mit Sätzen begonnen haben, die, geschichtlich angesehen, erst etwas abgeleitetes sind. Andererseits werden wir allerdings auch in den Aussagen des Aristoteles zunächst nur seine eigene Ansicht, nicht ein unmittelbares Zeugniss über thatsächliches suchen dürfen. Indessen spricht in diesem Fall alles dafür, dass diese Ansicht auf einer richtigen Erkenntniss des wirklichen Zusammenhangs beruht. Denn das Wahrscheinlichste ist doch immer, dass den Ausgangspunkt eines so alten, und durch keine früheren wissenschaftlichen Entwicklungen vorbereiteten Systems die einfachste und der Beobachtung zunächst liegende Vorstellung gebildet hat, dass daher der minder entwickelte und unmittelbar an die sinnlich wahrnehmbaren Verhältnisse anknüpfende Gedanke: alles ist Zahl, früher war, als die Zurückführung der Zahl auf ihre Elemente, und die arithmetische Unterscheidung des Geraden und Ungeraden früher, als die metaphysische des Unbegrenzten und Begrenzten. Denken wir uns diese als das erste, von dem die weitere | Gedankenentwicklung ausgieng, so begreift sich nicht, dass sie statt der allgemeineren metaphysischen sofort die arithmetische Wendung genommen hätte. Der Satz, dass alles Zahl sei und aus Geradem und Ungeradem zusammengesetzt sei, lässt sich aus den Bestimmungen über Begrenztes und Unbegrenztes nicht ableiten, dagegen konnten diese aus jenem ganz leicht und naturgemäss entstehen [2]). Die Darstellung des Aristoteles rechtfertigt sich daher vollkommen: die Grundanschauung, von welcher die pythagoreïsche Philosophie ausgeht, ist in dem Satz enthalten, dass alles Zahl sei; das nächste war, dass in der Zahl die entgegenge-

1) So Marbach Gesch. d. Phil. I, 108 und ähnlich schon Ritter pyth. Phil. 134 f., überhaupt alle die, welche den Gegensatz der Einheit und Zweiheit, oder der Einheit und Vielheit, für das Princip der pythagoreischen Lehre halten, wie Braniss Gesch. d. Phil. s. Kant I, 110 f. 114 f. u. a.

2) Vgl. S. 350 f.

setzten Bestimmungen des Ungeraden und des Geraden unterschieden, und mit anderen Gegensätzen, wie der des Rechten und des Linken, des Männlichen und des Weiblichen, des Guten und des Bösen, zunächst wohl sehr unmethodisch, zusammengestellt wurden; erst einer weiter entwickelten Reflexion kann der abstraktere Ausdruck des Begrenzten und Unbegrenzten angehören, wenn er gleich später, bei Philolaos und in der zehngliedrigen Kategorieentafel, an die Spitze des Systems gestellt wird. Die Grundbestimmungen dieses Systems entwickeln sich so einfach genug aus Einem Gedanken, und dieser selbst ist von der Art, wie er dem sinnenden Geiste bei der Betrachtung der Welt noch in der Kindheit der Wissenschaft entstehen konnte[1]).

4. Die systematische Ausführung der Zahlenlehre und ihre Anwendung auf die Physik.

In der weiteren Ausführung und Anwendung ihrer Zahlenlehre verfuhren die Pythagoreer grossentheils unmethodisch und | willkürlich. Sie suchten an den Dingen, wie Aristoteles[2]) sagt, nach einer Aehnlichkeit mit Zahlen und Zahlenverhältnissen, und die Zahlenbestimmung, welche sich ihnen auf diese Art für einen Gegenstand ergab, hielten sie für das Wesen desselben; wollte aber die Wirklichkeit mit dem vorausgesetzten arithmetischen Schema nicht recht stimmen, so erlaubten sie sich auch wohl zur Ausgleichung eine Hypothese, wie die bekannte über die Gegenerde. So sagten sie etwa, die Gerechtigkeit bestehe in dem gleichmal gleichen oder der Quadratzahl, weil sie Gleiches mit Gleichem vergilt, und sie nannten

1) Der obigen Erörterung auch eine Kritik von Röth's Darstellung der pythagoreischen Theologie und Zahlenlehre (II a, 632 ff. 868 ff.) beizufügen, werde ich mir nach dem, was S. 285, 1. 316, 1 bemerkt ist, ersparen dürfen.

2) Metaph. I, 5 (vgl. S. 343, 1): *καὶ ὅσα εἶχον ὁμολογούμενα δεικνύναι ἔν τε τοῖς ἀριθμοῖς καὶ ταῖς ἁρμονίαις πρὸς τὰ τοῦ οὐρανοῦ πάθη καὶ μέρη καὶ πρὸς τὴν ὅλην διακόσμησιν, ταῦτα συνάγοντες ἐφήρμοττον. κἂν εἴ τί που διέλειπε προσεγλίχοντο τοῦ συνειρομένην πᾶσαν αὐτοῖς εἶναι τὴν πραγματείαν*, wie diess sofort am Beispiel der Gegenerde gezeigt wird.

desshalb weiter die Vier, als die erste Quadratzahl, oder die Neun, als die erste ungerade Quadratzahl, Gerechtigkeit[1]; so sollte die Siebenzahl, wie es heisst, desshalb die entscheidende Zeit sein, weil nach alter Meinung die Stufenjahre durch sie bestimmt sind; die Fünfzahl, als die Verbindung der ersten männlichen mit der ersten weiblichen Zahl, heisst die Ehe, die Einheit Vernunft, weil sie unveränderlich, die Zweiheit Meinung, weil sie veränderlich und unbestimmt ist[2].

1) Auch als das *ἀντιπεπονθὸς* bestimmten sie die Gerechtigkeit; Arist. Eth. N. V, 8 Anf. M. Mor. I, 34. 1194 a 28. Alex. z. Metaph. s. folg. Anm. Damit scheint jedoch zunächst nicht das umgekehrte Verhältniss im mathematischen Sinn, sondern einfach die Wiedervergeltung gemeint zu sein, denn daraus, dass der Richter dem Beleidiger zufügt, was dieser dem Beleidigten zugefügt hat, ergibt sich nicht ein umgekehrtes, sondern das gerade Verhältniss A : B = B : C. Möglich aber, dass der Ausdruck *ἀντιπεπονθὸς* die Pythagoreer in der Folge veranlasste, auch das umgekehrte Verhältniss für die Gerechtigkeit herauszukünsteln. Denselben Gedanken der Wiedervergeltung drückt die geschraubte, offenbar späte Definition b. Jambl. Theol. Arithm. S. 29 f. aus.

2) Arist. Metaph. I, 5; s. S. 343. 389, 2. Ebd. XIII, 4. 1078 b 21: *οἱ δὲ Πυθαγόρειοι πρότερον περί τινων ὀλίγων [ἐζήτουν καθόλου ὁρίζεσθαι], ὧν τοὺς λόγους εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀνῆπτον, οἷον τί ἐστι καιρὸς ἢ τὸ δίκαιον ἢ γάμος.* Ders. ebd. XIV, 6. 1093 a 13 ff., wo die Pythagoreer nicht genannt, aber jedenfalls mit gemeint sind. M. Mor. I, 1. 1182 a 11, wo Pythagoras die Definition der Gerechtigkeit als *ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος* beigelegt wird. Alex. zu Metaph. I, 5. 985 b 26 S. 38, 8 (28, 23 Bon.): *τίνα δὲ τὰ ὁμοιώματα ἐν τοῖς ἀριθμοῖς ἔλεγον εἶναι πρὸς τὰ ὄντα τε καὶ γινόμενα, ἐδήλωσε. τῆς μὲν γὰρ δικαιοσύνης ἴδιον ὑπολαμβάνοντες εἶναι τὸ ἀντιπεπονθός τε καὶ ἴσον, ἐν τοῖς ἀριθμοῖς τοῦτο εὑρίσκοντες ὂν, διὰ τοῦτο καὶ τὸν ἰσάκις ἴσον ἀριθμὸν πρῶτον ἔλεγον εἶναι δικαιοσύνην . . τοῦτον δὲ οἱ μὲν τὸν τέσσαρα ἔλεγον* (so auch Jambl. Th. Ar. S. 24, nur aus einem verwickelteren Grunde), . . *οἱ δὲ τὸν ἐννέα, ὅς ἐστι πρῶτος τετράγωνος ἀπὸ περιττοῦ τοῦ τρία ἐφ᾽ αὐτὸν γενομένου.* (Vgl. Jambl. S. 29.) *καιρὸν δὲ πάλιν ἔλεγον τὸν ἑπτά· δοκεῖ γὰρ τὰ φυσικὰ τοὺς τελείους καιροὺς ἴσχειν καὶ γενέσεως καὶ τελειώσεως κατὰ ἑβδομάδας, ὡς ἐπ᾽ ἀνθρώπου. καὶ γὰρ τίκτεται ἑπταμηνιαῖα, καὶ ὀδοντοφυεῖ τοσούτων ἐτῶν, καὶ ἡβάσκει περὶ τὴν δευτέραν ἑβδομάδα, καὶ γενειᾷ περὶ τὴν τρίτην· καὶ τὸν ἥλιον δὲ, ἐπεὶ αὐτὸς αἴτιος εἶναι τῶν καρπῶν, φησὶ, δοκεῖ, ἐνταῦθά φασιν ἱδρῦσθαι καθ᾽ ὃ ὁ ἕβδομος ἀριθμός ἐστιν* (in der siebenten Stelle vom Umkreis der Welt aus), *ὃν καιρὸν λέγουσιν ἐπεὶ δὲ οὔτε γεννᾷ τινὰ τῶν ἐν τῇ δεκάδι ἀριθμῶν ὁ ἑπτὰ οὔτε γεννᾶται ὑπό τινος αὐτῶν, διὰ τοῦτο καὶ Ἀθηνᾶν ἔλεγον αὐτὸν* (vgl. Th. Ar. S. 42. 54 u. a.) *γάμον* (oder auch Aphrodite Th. Ar. 33) *δὲ ἔλεγον τὸν πέντε, ὅτι ὁ μὲν γάμος σύνοδος ἄῤῥενός ἐστι καὶ θήλεος, ἔτι δὲ κατ᾽ αὐτοὺς ἄῤῥεν μὲν*

Durch weitere Combination | solcher Analogieen ergaben sich dann Behauptungen wie die, dass dieser oder jener Begriff in dem oder jenem Theil der Welt seinen Ort habe, die Meinung z. B. in der Region der Erde, die richtige Zeit in der der Sonne, weil beide durch die gleiche | Zahl bezeichnet wurden[1]). Verwandter Art ist es, wenn gewisse Zahlen[2]),

τὸ περιττὸν θῆλυ δὲ τὸ ἄρτιον, πρῶτος δὲ οὗτος ἐξ ἀρτίου τοῦ δύο πρώτου καὶ πρώτου τοῦ τρία περιττοῦ τὴν γένεσιν ἔχει . . νοῦν δὲ καὶ οὐσίαν ἔλεγον τὸ ἕν· τὴν γὰρ ψυχὴν ὡς τὸν νοῦν εἶπε (nämlich Arist. a. a. O.). διὰ τὸ μόνιμον δὲ καὶ τὸ ὅμοιον πάντη καὶ τὸ ἀρχικὸν τὸν νοῦν μονάδα τε καὶ ἓν ἔλεγον (ebenso Th. Ar. S. 8, wo noch viel anderes; Philolaos jedoch — s. S. 412[4] — wies der Vernunft die Siebenzahl zu), ἀλλὰ καὶ οὐσίαν, ὅτι πρῶτον ἡ οὐσία. δόξαν δὲ τὰ δύο διὰ τὸ ἐπ' ἄμφω μεταβλητὴν εἶναι· ἔλεγον δὲ καὶ κίνησιν αὐτὴν καὶ ἐπίθεσιν. (?) Ebd. 55, 22: jeder Ort in der Welt habe seine Zahl, die Mitte das ἕν, μετὰ δὲ τὸ μέσον τὰ δύο ἃ δόξαν τε ἔλεγον καὶ τόλμαν (letzteres auch b. Plut. De Is. c. 75). (Schon hier scheint aber, namentlich in der Begründung der verschiedenen Bestimmungen, manches spätere eingemischt zu sein. In noch höherem Masse gilt diess von den übrigen Commentatoren der aristotelischen Stelle (Schol. in Arist. S. 540 b ff.), und von Schriftstellern, wie Moderatus b. Porph. v. Pyth. 49 ff. Stob. I, 18. Nikomachus b. Phot. Cod. 187. Jambl. Theol. Arithm. 8 ff. Theo Math. c. 3. 40 ff. Plut. De Is. c. 10. 42. 75. S. 354. 367. 381 F. De Ei ap. Delph. c. 8, S. 388. De an. procr. 12, 2. S. 1017. Plac. I, 3, 14 ff. Sext. Math. IV, 2 ff. VII, 94 ff. Porph. De abstin. II, 36. Syrian Metaph. Schol. 906 a 27 ff. 913 a 1 ff. 938 a 28. Prokl. in Tim. 223 E. 340 A. Philop. Phys. 388, 30 ff. Hierokl. in carm. aur. V. 47 (Fragm. phil. I, 464 f.). Ich enthalte mich daher weiterer Belege aus diesen Schriftstellern, denn mag auch in ihren Angaben manches altpythagoreische bewahrt sein, so sind wir dessen doch nie sicher, und im allgemeinen muss uns gegen die grosse Masse solcher Mittheilungen schon die eben angeführte Aeusserung des Aristoteles Metaph. XIII, 4 misstrauisch machen.

1) Man vgl. hierüber, was uns tiefer unten über das Verhältniss der Erdregion zum Olympos vorkommen wird, und Arist. Metaph. I, 8. 990 a 18: wie ist es möglich, unter pythagoreischen Voraussetzungen die Himmelserscheinungen zu erklären? ὅταν γὰρ ἐν τῳδὶ μὲν τῷ μέρει δόξα καὶ καιρὸς αὐτοῖς ᾖ, μικρὸν δὲ ἄνωθεν ἢ κάτωθεν ἀδικία, (al: ἀνικία, nach Jambl. Th. Ar. S. 28 könnte man ἀνεικία vermuthen, doch spricht Alex. für ἀνικία, vgl. S. 400, 1) καὶ κρίσις ἢ μῖξις, ἀπόδειξιν δὲ λέγωσιν, ὅτι τούτων μὲν ἓν ἕκαστον ἀριθμός ἐστι, συμβαίνει δὲ κατὰ τὸν τόπον τοῦτον ἤδη πλῆθος εἶναι τῶν συνισταμένων μεγεθῶν διὰ τὸ τὰ πάθη ταῦτα ἀκολουθεῖν τοῖς τόποις ἑκάστοις, πότερον οὗτος ὁ αὐτός ἐστιν ἀριθμὸς ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ, ὃν δεῖ λαβεῖν ὅτι τούτων ἕκαστόν ἐστιν, ἢ παρὰ τοῦτον ἄλλος; Dieser Stelle, die auch von den neuesten Erklärern und

von Christ Stud. in Arist. libr. metaph. (Berl. 1853) S. 23 ff. nicht völlig aufgehellt ist, lässt sich wohl am leichtesten dadurch helfen, dass statt διὰ τὸ „διό“ (wie vielleicht auch Alexander gelesen hat) gesetzt, und vor dem ἤδη (statt dessen ich früher τοδὶ vermuthete, das aber durch Alex. geschützt ist) ein „τοῦτο“ eingeschaltet wird. Der Sinn ist dann dieser: „denn wenn die Pythagoreer die Meinung, die entscheidende Zeit u. s. f. in bestimmte Theile des Himmels versetzen, und diess damit beweisen, dass jeder dieser Begriffe eine bestimmte Zahl sei (die Meinung z. B. die Zweizahl), dass ferner mit diesem oder jenem Theil der Welt in dem System der Himmelskörper eben diese Zahl erreicht sei (mit der Erdregion z. B., vom Centralfeuer aus gezählt, die Zweizahl, mit der Sonnenregion, vom Umkreis aus gezählt, die Sieben), dass daher jene Begriffe diesen Orten angehören (die Meinung der Erde, ebenso die entscheidende Zeit — s. vor. Anm. — der Sonne): sollen dann die betreffenden Weltsphären selbst mit diesen Begriffen identisch sein, oder nicht?“ Am Anfang der Stelle will Luthe (Hermes XV, 193 f.) statt καὶ καιρὸς setzen: ἐκεῖ δὲ κ., wofür jedenfalls „ἡ καιρὸς“ einfacher wäre, indessen lässt sich das καὶ καιρὸς auch als abgekürzter Ausdruck für: καὶ ἐν τῳδὶ καιρὸς auffassen. Statt τοῦτον ἤδη will Derselbe τοῦτο δὴ τὸ schreiben, indem er erklärt: „aus dem Orte, den jene Begriffe einnehmen, ergibt sich, dass gerade diese Mehrheit von concreten Weltzahlen da ist.“ Allein dieser Satz ist ja gerade das, was bewiesen werden soll, kann also nicht eines von den Gliedern des Beweises sein. Sucht endlich L. zu zeigen, dass die Sonne, vom Mittelpunkt aus gezählt, die siebente Stelle einnehme, indem zwischen Erde und Mond nach dem Ungenannten des Photius S. 439 b 24 noch ein Wasser-, ein Luft- und ein Feuerkreis liege, so übersieht er, dass diese Annahme nur in dem geocentrischen System möglich ist, welches in diesem späten und werthlosen Bericht das ächt pythagoreische verdrängt hat. — Emminger's (Die vorsokrat. Philosophen. 1878. S. 128) Vorschlag, in der aristotelischen Stelle Z. 25 zu lesen: ὅτι τούτων ἓν (ohne μὲν) ἕκ. ἀρ. ἐστὶ, συμβαίνῃ δὲ u. s. w., ist schon desshalb verfehlt, weil er die ganze Beweisführung der Pythagoreer auf die Worte beschränkt, ὅτι τούτων ἓν ἕκαστον ἀριθμός ἐστι, in denen auch nicht der Schein einer vollständigen ἀπόδειξις gefunden werden kann; von der ganz unmöglichen Deutung der συνιστάμενα μεγέθη nicht zu reden, mit denen nach E. die in der bestimmten Weltregion sich zusammenfindenden Begriffe gemeint sein sollen. Ganz unhaltbar ist der Versuch von Sobczyk (D. pyth. System in s. Grundgedanken. Bresl. 1878. S. 5), aus der aristotelischen Stelle ein pythagoreisches Fragment herauszuschälen, dessen Annahme uns überdiess für die Erklärung der Worte des Aristoteles gar nichts nützen würde.

2) Joh. Lydus De mens. IV, 44. S. 208 Röth: Φιλόλαος τὴν δυάδα Κρόνου σύνευνον (Rhea, die Erde s. folg. Anm.) εἶναι λέγει (weil die Erde der zweite Himmelskörper von der Mitte aus ist). Plut. b. Stob. I, 20: Πυθαγόρας . . . τοῖς θεοῖς ἀπεικάζων ἐπωνόμαζεν [τοὺς ἀριθμούς], ὡς Ἀπόλλωνα μὲν τὴν μονάδα οὖσαν (nach der Ableitung vom α privativum und πολὺς, die bei den Späteren sehr häufig ist; vgl. Bd. III a, 329, 2),

oder gewisse Figuren und ihre Winkel[1]) | bestimmten Göttern

Ἄρτεμιν δὲ τὴν δυάδα (ausser allem andern vielleicht auch mit Beziehung auf die Aehnlichkeit von Ἄρτ. und ἄρτιος), τὴν δὲ ἑξάδα γάμον καὶ Ἀφροδίτην, τὴν δὲ ἑβδομάδα καιρὸν καὶ Ἀθηνᾶν. Ἀσφάλιον δὲ Ποσειδῶνα τὴν ὀγδοάδα (die Zahl des Kubus, der Kubus aber, s. u., ist die Form der Erde, und Poseidon der γαιήοχος), καὶ τὴν δεκάδα Παντέλειαν. Das gleiche sagt Plut. De Is. c. 10 S. 354, vgl. Alexander vorl. Anm., in Betreff der Ein-, Zwei-, Sieben- und Achtzahl; Derselbe bemerkt ebd. c. 75 (vgl. Th. Ar. S. 9), die Zweizahl sei auch Eris und τόλμη genannt worden. Viele derartige Namen für die Zahlen geben die Theol. Arithm. Wenn Philo De mundi opif. 22 E behauptet, die andern Philosophen vergleichen die Siebenzahl der Athene, die Pythagoreer aus demselben Grund, weil sie weder zeuge, noch erzeugt sei (vorl. Anm.), dem höchsten Gott, so ist diess jedenfalls eine spätere, vielleicht jüdisch-neupythagoreische Deutung. Auch sonst lässt sich im einzelnen zum kleinsten Theil bestimmen, was in diesen Angaben altpythagoreisch ist, aber das allgemeine, dass Zahlen durch Götternamen bezeichnet wurden, ist wohl sicher.

1) Plut. De Is. c. 75: οἱ δὲ Πυθαγόρειοι καὶ ἀριθμοὺς καὶ σχήματα θεῶν ἐκόσμησαν προσηγορίαις. τὸ μὲν γὰρ ἰσόπλευρον τρίγωνον ἐκάλουν Ἀθηνᾶν κορυφαγενῆ καὶ Τριτογένειαν, ὅτι τρισὶ καθέτοις ἀπὸ τῶν τριῶν γωνιῶν ἀγομέναις διαιρεῖται· Ebd. c. 30: λέγουσι γὰρ (οἱ Πυθ.), ἐν ἀρτίῳ μέτρῳ ἕκτῳ καὶ πεντηκοστῷ γεγονέναι Τυφῶνα· καὶ πάλιν, τὴν μὲν τοῦ τριγώνου (sc. γωνίαν) Ἅδου καὶ Διονύσου καὶ Ἄρεος εἶναι· τὴν δὲ τοῦ τετραγώνου Ῥέας καὶ Ἀφροδίτης καὶ Δήμητρος καὶ Ἑστίας καὶ Ἥρας. τὴν δὲ τοῦ δωδεκαγόνου Διός· τὴν δὲ ἑκκαιπεντηκονταγωνίου Τυφῶνος, ὡς Εὔδοξος ἱστόρηκεν. Prokl. in Eucl. I, 130 Fr.: καὶ γὰρ παρὰ τοῖς Πυθαγορείοις εὑρήσομεν ἄλλας γωνίας ἄλλοις θεοῖς ἀνακειμένας, ὥσπερ καὶ ὁ Φιλόλαος πεποίηκε τοῖς μὲν τὴν τριγωνικὴν γωνίαν τοῖς δὲ τὴν τετραγωνικὴν ἀφιερώσας, καὶ ἄλλας ἄλλοις καὶ τὴν αὐτὴν πλείοσι θεοῖς. Ebd. S. 166 f.: εἰκότως ἄρα ὁ Φιλόλαος τὴν τοῦ τριγώνου γωνίαν τέτταρσιν ἀνέθηκε θεοῖς, Κρόνῳ καὶ Ἅδῃ καὶ Ἄρει καὶ Διονύσῳ. Ebd. 173: δοκεῖ δὲ τοῖς Πυθαγορείοις τοῦτο [τὸ τετράγωνον] διαφερόντως τῶν τετραπλεύρων εἰκόνα φέρειν θείας οὐσίας καὶ πρὸς τούτοις ὁ Φιλόλαος τὴν τοῦ τετραγώνου γωνίαν Ῥέας καὶ Δήμητρος καὶ Ἑστίας ἀποκαλεῖ. Ebd. 174: τὴν μὲν τριγωνικὴν γωνίαν ὁ Φιλόλαος τέτταρσιν ἀνῆκεν [ἀνέθηκε] θεοῖς την δὲ τετραγωνικὴν τρισίν. Ebd.: τὴν γὰρ τοῦ δυωδεκαγόνου γωνίαν Διὸς εἶναί φησιν ὁ Φιλόλαος, ὡς κατὰ μίαν ἕνωσιν τοῦ Διὸς ὅλον συνέχοντος τὸν τῆς δυωδεκάδος ἀριθμόν. (Einiges weitere bei Damasc. De princ. II, 127, 7. Ru.) Ueber die Gründe dieser Annahmen ist nichts überliefert; was Proklus in dieser Beziehung angibt, sind sichtbar nur seine eigenen, grossentheils erst aus dem neuplatonischen Ideenkreis hervorgegangenen Vermuthungen. Noch am ehesten möchte man annehmen, der Winkel des Quadrats sei der Rhea, Demeter und Hestia als Erdgottheiten geweiht worden, weil das Quadrat die Begrenzungsfläche des Würfels bildet, dieser aber, wie wir finden werden, nach Philolaos die Grundform der Erde sein sollte. Allein für die von Plutarch beigefügten Göttinnen, Hera

zugeeignet werden, denn auch hiebei | handelt es sich nur

und Aphrodite, will diese Erklärung nicht passen. Ob der Winkel des Dreiecks aus diesem Gesichtspunkt dem Hades, Dionysos, Ares und Kronos gewidmet werden konnte, etwa weil das von vier gleichseitigen Dreiecken begrenzte Tetraëder Grundform des Feuers ist, in jenen Göttern aber theils die zerstörende, theils die erhitzende Natur des Feuers gefunden werden konnte, mag dahingestellt bleiben. Das Zwölfeck aber liess sich, wie schon Böckh Philol. 157 bemerkt, nicht auf das Dodekaëder, welches Philolaos als Grundform des Aethers und der Himmelskugel bezeichnete, zurückführen, da dieses von regelmässigen Fünfecken begrenzt ist, und doch lässt sich bei der Uebereinstimmung der beiden, überdiess in der Mathematik wohl bewanderten, Berichterstatter nicht bezweifeln, dass sie wirklich dieses in ihrer Quelle genannt gefunden hatten. Indessen berechtigt uns diese Schwierigkeit weder zu den Textesänderungen und gewaltsamen Umdeutungen, welche Röth II b 285 f. auf Grund des „gesunden Menschenverstandes", aber schwerlich auf Grund der pythagoreischen Mathematik vorschlägt; denn für diese versteht es sich gar nicht von selbst, dass der Winkel des Dreiecks nur drei, der des Vierecks nur vier Gottheiten gewidmet werden konnte (Plut. und. Prokl. sagen ja übereinstimmend: *τὴν γωνίαν*, nicht: *τὰς γωνίας*, und der letztere fügt ausdrücklich bei, derselbe Winkel sei mehreren Göttern zugewiesen worden; wenn daher Damascius II, 127, 15 Ru. von Philolaos sagt, nach ihm sei *τοῦ τετραγώνου ἥδε μὲν ἡ γωνία τῆς Ῥέας ἥδε δὲ τῆς Ἥρας ἄλλη δὲ ἄλλης θεοῦ*, so hat er Proklus missverstanden); noch gibt sie andererseits das Recht, die ganze Angabe, wiefern sich dieselbe auf den wirklichen Philolaos beziehen soll, zu verwerfen, und sie einem späteren Fälscher, dem „Fragmentisten", zuzuschieben (Schaarschmidt Schriftst. d. Philol. 43 f.). Denn was vorliegt, ist doch nur, dass wir den Grund jener seltsamen Annahmen nicht kennen; daraus folgt aber nicht, dass sie keinen einem Philolaos, nach seiner Vorstellungsweise, genügenden Grund gehabt haben können. Hat man es einmal mit Phantasiespielen zu thun, so lässt sich die Grenze schwer angeben, bis zu der sie gegangen sein können; die, welche wir hier haben, waren ohne Zweifel noch lange nicht so leer, wie diejenigen, welche Aristoteles (s. u. 395, 3) von Eurytus, dem Schüler des Philolaos, berichtet. Was aber Schaarschmidt zu besonderem Anstoss gereicht, dass das Zwölfeck hier dem Zeus zugewiesen wird, während doch die philolaischen Fragmente sonst die Dekas als die weltbeherrschende Zahl behandeln, das scheint mir gerade ebenso unverfänglich, als dass in der philolaischen Lehre von den Elementen das Dodekaëder zur Grundform des Aethers gemacht, oder in der Harmonik die Oktave in sechs, nicht in zehn Töne zerlegt wird. Das Zahlensystem liess sich eben nicht unmittelbar auf die geometrischen Figuren übertragen; und so gut unter den körperlichen Gestalten das Dodekaëder dem allumfassenden Element zugewiesen wurde, ebensogut kann unter den geradlinigen ebenen Figuren das gleichseitige Zwölfeck, welches sich auf einfache Art mittelst gleichseitiger Dreiecke aus einem Quadrat construiren oder in einen Kreis einschreiben lässt, und

um vereinzelte und willkürlich herausgegriffene Aehnlichkeiten. Dass es übrigens bei all diesen Vergleichungen an vielfachen Widersprüchen nicht fehlen konnte, dass dieselbe Zahl oder Figur verschiedene Bedeutungen erhielt[1]), und andererseits der gleiche Gegenstand oder Begriff bald durch | diese, bald durch jene Zahl bezeichnet wurde, war bei der regellosen Willkürlichkeit des ganzen Verfahrens nicht zu vermeiden[2]); welche Spielereien sich in dieser Beziehung schon die altpythagoreïsche Schule erlaubte, sehen wir am Beispiel des Eurytus, welcher die Bedeutung der einzelnen Zahlen dadurch beweisen wollte, dass er die Figuren der Dinge, die sie bezeichnen sollten, aus der ihnen entsprechenden Anzahl von Steinchen zusammensetzte[3]).

dessen Winkel (= 150°) den des Quadrats (90°) und des gleichseitigen Dreiecks (60°) in sich vereinigt, zum Symbol des Weltganzen und des obersten, die Welt als Ganzes (mythisch: die zwölf Götter) beherrschenden Gottes gemacht worden sein.

1) Vgl. Arist. Metaph. XIV, 6. 1093 a 1: *εἰ δ' ἀνάγκη πάντα ἀριθμοῦ κοινωνεῖν, ἀνάγκη πολλὰ συμβαίνειν τὰ αὐτά.* Was unter die gleiche Zahl falle, müsste dasselbe sein. Was Sobczyk a. a. O. 3 f. hierauf entgegnet, bewegt sich, wie vieles in seiner Abhandlung, in Gedanken, die theils entschieden unpythagoreisch, theils wenigstens nicht als pythagoreisch nachzuweisen sind.

2) Man vgl. in dieser Beziehung mit dem, was sich aus den vorhergehenden Anmerkungen ergibt, die Angaben, dass die Gerechtigkeit auch als Fünfzahl (Jambl. Theol. Arithm. S. 30. 33. Philop. Phys. 388, 30. Asklep. Schol. in Arist. 541 a 5. ebd. b 18), oder als Dreizahl (Plut. Is. c. 75), die Gesundheit, von Philolaos b. Jambl. Th. Ar. S. 56 der Sieben zugewiesen, auch als Sechs (ebd. S. 38), die Ehe nicht blos als Fünf- und Sechs-, sondern auch als Dreizahl (Th. Ar. S. 18. 34), die Sonne als Dekas (Th. Ar. S. 60), das Licht, welches Philolaos a. a. O. durch die Siebenzahl ausdrückt, als Fünf (Th. Ar. 28), der Geist als Monas, die Seele als Dyas, die Vorstellung (*δόξα*) als Trias, der Leib oder die Sinnesempfindung als Tetras (Theo Smyrn. c. 38. S. 152. Asklep. a. a. O. 541 a 17 vgl. S. 390, 2) bezeichnet worden sei. Das letztere freilich ist sicher nachplatonisch, und wie viel unter den übrigen Angaben altpythagoreisches ist, steht dahin. Indessen sagt Damasc. II, 127, 10 schon von Philolaos: *πολλάκις δὲ τῷ αὐτῷ* (sc. *θεῷ*) *ἄλλο καὶ ἄλλο ἀπονέμων κατ' ἄλλην καὶ ἄλλην ἰδιότητα ὁ Φιλ. ἐν τούτοις σοφός.*

3) Nach Arist. Metaph. XIV, 5. 1092 b 10 (wo übrigens Z. 13 in den Worten *τῶν φυτῶν* ein, allerdings sehr alter, Fehler zu stecken scheint; man könnte *τούτων* oder *τῶν* [*τοι*]*ούτων* dafür setzen) und Theophrast Fr. 12, 11, die Ps.-Alexander, wie es scheint, nach einer guten Quelle, zu der

Die Pythagoreer begnügten sich aber nicht mit dieser ungeordneten Anwendung ihrer Grundsätze, sondern sie suchten dieselben auch methodischer durchzuführen, indem sie die Zahlenverhältnisse, nach denen alles geordnet sein sollte, genauer bestimmten, und an den verschiedenen Klassen des Wirklichen nachwiesen. Dass freilich die ganze Schule gleich vollständig auf diese Erörterungen eingieng, und in ihrer Behandlung die gleiche Reihenfolge der Materien beobachtete, lässt sich nicht annehmen, und auch über die Schrift des Philolaos, welche uns allein als Leitfaden hiefür dienen könnte, sind wir nicht genau | genug unterrichtet, um die Stelle, welche die einzelnen Untersuchungen darin einnahmen, sicher bestimmen zu können. Indessen werden wir uns von dem natürlichen Zusammenhang derselben nicht zu weit entfernen, wenn wir zuerst das Zahlensystem als solches, hierauf seine Anwendung auf die Töne und die Figuren, sodann die Lehre von den elementarischen Körpern und die Vorstellungen vom Weltgebäude, zuletzt endlich die Ansichten über die irdischen Wesen und den Menschen besprechen. Eine Zurückführung dieser Abschnitte auf allgemeinere Gesichtspunkte, so leicht sie auch wäre, glaube ich desshalb unterlassen zu sollen, weil uns von einer Eintheilung des philosophischen Systems bei den Pythagoreern, die der späteren Unterscheidung von drei Haupttheilen oder sonst einer derartigen Gliederung entspräche, nichts bekannt ist.

Um zunächst die Zahlen selbst auf ein festes Schema zurückzuführen, gebrauchten die Pythagoreer theils die Eintheilung der Zahlen in ungerade und gerade, theils das dekadische System. Die erstere ist schon früher (S. 350 f.) berührt worden; dieselbe wurde dann weiter ausgeführt, indem sowohl vom Ungeraden als vom Geraden verschiedene Unterarten unterschieden wurden; ob dieses die gleichen waren, die von

Stelle der Metaphysik (S. 805 f. Bon.) erläutert. Vgl. auch Syrian Schol. 938 a 27. Wie Chaignet II, 125 die Annahme, dass die altpythagoreische Schule *avait au moins semé le germe d'où est sortie toute cette symbolique de fantaisie*, trotz der vorstehenden, von ihm selbst S. 126 angeführten Auseinandersetzung, mir absprechen kann, verstehe ich nicht.

Späteren aufgezählt werden[1]), ist nicht ganz sicher[2]), und ebensowenig können wir beurtheilen, wie viel von den sonstigen Eintheilungen der Zahlen, die sich bei jüngeren Schriftstellern finden[3]), der | altpythagoreïschen Lehre angehört. Ist aber auch ohne Zweifel vieles davon ächt pythagoreïsch[4]), so haben doch alle diese arithmetischen Wahrnehmungen, abgesehen von der allgemeinen Unterscheidung des Ungeraden und Geraden, für die pythagoreïsche Weltbetrachtung weit geringere Bedeutung, als für die griechische Arithmetik, welche auch hierin der ihr von den Pythagoreern gegebenen Richtung gefolgt ist. Ungleich wichtiger ist für unsere Philosophen das dekadische System. Indem sie nämlich die Zahlen über zehn nur als Wiederholung der zehn ersten betrachteten[5]),

1) Nikom, Inst. arithm. S. 9 ff. Theo Math. I, c. 8 f. Von dem Geraden werden hier drei Arten unterschieden, das *ἀρτιάκις ἄρτιον* (was sich bis zur Einheit herab durch gerade Zahlen theilen lässt, wie 64), das *περισσάρτιον* (was sich nur durch Zwei in gerade, durch jede höhere Gerade nur in ungerade Zahlen theilen lässt, wie 12 und 20), und das *ἀρτιοπέρισσον* (oben S. 350, 2); von dem Ungeraden gleichfalls drei Arten, das *πρῶτον καὶ ἀσύνθετον* (die Primzahlen), das *δεύτερον καὶ σύνθετον* (Zahlen, die das Produkt mehrerer Ungeraden, und daher nicht blos in Einheiten theilbar sind, wie 9, 15, 21, 25, 27), und als drittes die Zahlen, die für sich in andere, als Einheiten, theilbar sind, deren Verhältniss zu anderen aber blos durch Einheiten zu bestimmen ist, wie 9 zu 25.

2) Einerseits redet nämlich Philolaos in dem S. 350, 2 angeführten Bruchstück von mehreren Arten des Geraden und Ungeraden, andererseits führt er ebendaselbst das *ἀρτιοπέρισσον* nicht mit den Späteren als Unterart des Geraden, sondern als dritte Gattung neben dem Ungeraden und Geraden auf.

3) Wie die Unterscheidung von quadratischen, oblongen, trigonischen, polygonischen, cyklischen, sphärischen, von körperlichen und Flächenzahlen u. s. w. nebst ihren zahlreichen Unterarten, von *ἀριθμὸς*, *δύναμις*, *κύβος* u. s. w., worüber Nikomachus, Theo, Jamblich, Boëthius, Hippolyt. Refut. I, 2. S. 10 u. a. Aufschluss geben.

4) So z. B. die Lehre von den Gnomonen (s. o. S. 351, 2), von Quadrat- und Kubikzahlen, von *ἀριθμοὶ τετράγωνοι* und *ἑτερομήκεις*, von den Diagonalzahlen (Plato Rep. VIII, 546 B f., vgl. S. 400, 1).

5) Hierokl. in carm. aur. S. 166 (Fragm. phil. I, 464): *τοῦ δὲ ἀριθμοῦ τὸ πεπερασμένον διάστημα ἡ δεκάς. ὁ γὰρ ἐπὶ πλέον ἀριθμεῖν ἐθέλων ἀνακάμπτει πάλιν ἐπὶ τὸ ἕν* u. s. w. Daher bei Aristoteles der Tadel, zunächst gegen Plato, mittelbar aber auch gegen die Pythagoreer, dass sie die Zahl nur bis zur Zehnzahl rechnen; Phys. III, 6. 206 b 30. Metaph. XII, 8. 1073 a 19. XIII, 8. 1084 a 12: *εἰ μέχρι δεκάδος ὁ ἀριθμός, ὥσπερ τινές φασιν.*

so schienen ihnen in der Dekas alle Zahlen und alle Kräfte der Zahl befasst zu sein; sie heisst daher bei Philolaos [1]) gross, allgewaltig und alles vollbringend, Anfang und Führerin des göttlichen und himmlischen wie des irdischen Lebens, sie gilt nach Aristoteles [2]) für das Vollkommene, welches das ganze Wesen der Zahl in sich schliesst [3]); und wie überhaupt ohne die Zahl nichts erkennbar wäre, so wird im besonderen von der Zehnzahl gesagt, wir haben es nur ihr | zu verdanken, dass uns ein Wissen möglich sei [4]). Eine ähnliche Bedeutung hat die Vierzahl nicht blos weil sie die erste Quadratzahl ist, sondern hauptsächlich desshalb, weil die vier ersten Zahlen zusammengezählt die vollkommene Zahl, zehn, ergeben. In dem bekannten pythagoreïschen Schwur wird daher Pythagoras als der Verkündiger der Tetraktys, und diese selbst als die Quelle und Wurzel der ewigen Natur gefeiert [5]); Spätere

1) S. o. S. 345, 1.

2) Metaph. I, 5. 986 a 8: *ἐπειδὴ τέλειον ἡ δεκὰς εἶναι δοκεῖ καὶ πᾶσαν περιειληφέναι τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν.* Philop. De an. C 2 u.: *τέλειος γὰρ ἀριθμὸς ὁ δέκα, περιέχει γὰρ πάντα ἀριθμὸν ἐν ἑαυτῷ.* (Ob diess jedoch der aristotelischen Schrift vom Guten entnommen ist, wie Brandis I, 473 vermuthet, lässt sich nicht ausmachen.)

3) Daher die zehngliedrigen Aufzählungen in Fällen, wo die Gesammtheit des Wirklichen bezeichnet werden soll, bei der Tafel der Gegensätze und dem System der Himmelskörper.

4) Philol. a. a. O. und wohl mit Bezug darauf Jambl. Th. Arithm. S. 61: *πίστις γε μὴν καλεῖται, ὅτι κατὰ τὸν Φιλόλαον δεκάδι καὶ τοῖς αὐτῆς μορίοις περὶ τῶν ὄντων οὐ παρέργως καταλαμβανομένοις πίστιν ἔχομεν.* An Philolaos, der auch nach Theo Smyrn. c. 49 ausführlich von der Dekas handelte, schloss sich später Spensippus in seiner Verherrlichung der Zehnzahl (Th. II a, 1006) an; wie es sich jedoch mit der ebd. angeführten archyteischen Schrift über die Dekas verhielt, muss dahingestellt sein.

5) *Οὐ μὰ τὸν ἁμετέρᾳ γενεᾷ παραδόντα τετρακτὺν, παγὰν ἀενάου φύσιος ῥίζωμά τ'* (oder *ῥιζώματ'*) *ἔχουσαν.* M. s. über diesen Schwur und die Tetraktys überhaupt: Carm. aur. V. 47 f. Hierokl. in carm. aur. S. 166 f. (Fragm. phil. I, 464 f.) Theo Math. c. 38. Lucian De salut. c. 5. V. auct. 4. Sext. Math. VII, 94 ff. IV, 2. Plut. Plac. I, 3, 16. Jambl. Th. Ar. S. 20; vgl. Ast z. d. St. Mullach z. d. St. des goldenen Gedichts. Das Alter der Verse lässt sich natürlich nicht sicher bestimmen; die Theol. Arithm. wollen sie bei Empedokles gefunden haben, bei dem die vier Elemente als die Wurzeln der Welt zu betrachten wären; dann wäre aber wohl statt *γενεᾷ* mit Sextus IV, 2 u. a. *ψυχᾷ* zu lesen (m. s. Fabricius z. d. St. des Sextus), und unter dem *παραδοὺς* (mit Mosheim z. Cudworth

lieben es, die Dinge in viergliedrige Reihen zu ordnen[1]), wie viel davon aber altpythagoreïsch ist, lässt sich nicht bestimmen. Auch von den andern Zahlen hat aber jede ihren eigenthümlichen Werth. Die Einheit ist das Erste, aus dem alle Zahlen entstanden sind, in dem daher auch die entgegengesetzten Eigenschaften der Zahlen, das Ungerade und das Gerade, vereinigt sein sollen[2]); zwei ist die erste gerade | Zahl, drei die erste ungerade und vollkommene, weil in der Dreizahl zuerst Anfang, Mitte und Ende ist[3]); fünf ist die erste, welche durch Addition, sechs die erste, welche durch Multiplikation aus der ersten geraden und der ersten ungeraden entsteht[4]); sechs gibt mit sich selbst vervielfacht eine Zahl, die wieder mit sechs endigt, fünf bei jeder Vervielfachung eine solche, die mit fünf oder zehn endigt[5]); drei, vier und fünf sind die Zahlen des vollkommensten rechtwinkligen Dreiecks, die zu-

Syst. intell. I, 580) die Gottheit zu verstehen. Mir ist es indessen wahrscheinlicher, dass darin Pythagoras als Erfinder der Tetraktys gefeiert wird. Dass Xenokrates sie gekannt zu haben scheint, ist Th. II a, 1014, 3 g. E. bemerkt. Vgl. S. 294, 4.

1) Z. B. Theo und die Theol. Arithm. a. d. a. O.

2) S. o. S. 373 und über das *ἀρτιοπέρισσον* S. 350, 2. Theo S. 30: *Ἀριστοτέλης δὲ ἐν τῷ πυθαγορικῷ τὸ ἕν φησιν ἀμφοτέρων μετέχειν τῆς φύσεως· ἀρτίῳ μὲν γὰρ προςτεθὲν περιττὸν ποιεῖ, περιττῷ δὲ ἄρτιον, ὃ οὐκ ἂν ἠδύνατο, εἰ μὴ ἀμφοῖν ταῖν φύσεοιν μετεῖχε·* (ein Beweis freilich, der ebenso schief ist, wie der Satz, den er beweisen soll) *συμφέρεται δὲ τούτοις καὶ Ἀρχύτας.* Den gleichen Grund gibt Plut. De Ei c. 8. S. 388 an.

3) Arist. De cœlo I, 1. 268 a 10: *καθάπερ γὰρ φασὶ καὶ οἱ Πυθαγόρειοι, τὸ πᾶν καὶ τὰ πάντα τοῖς τρισὶν ὥρισται· τελευτὴ γὰρ καὶ μέσον καὶ ἀρχὴ τὸν ἀριθμὸν ἔχει τὸν τοῦ παντὸς, ταῦτα δὲ τὸν τῆς τριάδος.* Theo S. 72: *λέγεται δὲ καὶ ὁ τρία τέλειος, ἐπειδὴ πρῶτος ἀρχὴν καὶ πέρας ἔχει.* Jambl. Theol. Ar. S. 15, unter Angabe eines unwahrscheinlich verwickelten Grundes: *μεσότητα καὶ ἀναλογίαν αὐτὴν προσηγόρευον.*

4) S. o. S. 390 u. 392, 2. Anatol. b. Jambl. Th. Ar. S. 34 (neben vielen andern Eigenschaften der Sechszahl): *ἐξ ἀρτίου καὶ περισσοῦ τῶν πρώτων, ἄῤῥενος καὶ θήλεος, δυνάμει καὶ πολλαπλασιασμῷ γίνεται,* daher heisse sie *ἀῤῥενόθηλυς* und *γάμος.* Letzteres auch a. a. O. S. 18. Plut. De Ei c. 8. Theo Mus. c. 6. Clemens Strom. VI, 683 C. Philop. Phys. 389, 1.

5) Plut. De Ei c. 8, S. 388.

sammen eine eigenthümliche Proportion bilden[1]); sieben[2]) ist die einzige Zahl innerhalb der Dekas, die weder einen | Faktor noch auch ein Produkt hat; diese Zahl ist ferner zusammengesetzt aus drei und aus vier, deren Bedeutung soeben erörtert wurde; sie ist endlich — um anderes zu übergehen — nebst der Vier die mittlere arithmetische Proportionalzahl zwischen eins und zehen[3]). Acht ist die erste Kubikzahl[4]) und die grosse, von den vier ersten ungeraden und den vier ersten geraden Zahlen gebildete, Tetraktys, deren Summe (36) ihrerseits wieder den Kuben von 1, 2, 3 gleichkommt[5]). Die Neunzahl musste schon als das Quadrat von drei und als die Schlusszahl unter den Einheiten eine bedeutende Stellung einnehmen[6]); ausserdem wird gerühmt, dass sie alle harmonischen Verhältnisse in sich enthalte[7]). Bei den

1) Jambl. Th. Arithm. S. 26. 43. Prokl. in Eucl. 428 Fr., welcher die Construction dieses Dreiecks, nach einer nicht näher nachgewiesenen Ueberlieferung, Pythagoras selbst beilegt; vgl. Alex. z. Metaph. I, 8. 990 a 23. Philo v. contempl. 899 B (41). Das vollkommene rechtwinklige Dreieck ist nach diesen Stellen dasjenige, dessen Katheten = 3 und 4 sind, mithin die Hypotenuse = 5. Die letztere heisst *δυναμένη*, weil ihr Quadrat denen der Katheten gleich ist, die Katheten *δυναστευόμεναι*, jene auch *ἀνικία* (so Alex.), was wohl ursprünglicher ist, als das *ἀνεικία* des angeblichen Megillus b. Jambl. Theol. Arith. S. 28, welches ähnlich, wie *γάμος*, die Verbindung des Geraden und Ungeraden andeuten soll. Auf diese Bestimmungen, welche ebendamit als altpythagoreisch erwiesen werden, bezieht sich bei Plato Rep. VIII, 546 B der Ausdruck *αὐξήσεις δυνάμεναί τε καὶ δυναστευόμεναι*.

2) S. S. 390, 2 und Jambl. Th. Ar. S. 43 f., wo unter dem vielen, was zu Ehren der Siebenzahl angeführt ist, diese zu den alterthümlichsten Zügen gehören mögen. Weil die Siebenzahl keinen Faktor hat, nannte sie Philolaos, nach Joh. Lydus De mens. II, 11, S. 72, *ἀμήτωρ*. Vgl. auch Clemens Strom. VI, 683 D. Chalcid. in Tim. 35, S. 188 Mull. ff.

3) Denn 1 + 3 = 4, 4 + 3 = 7, 7 + 3 = 10.

4) S. o. S. 392, 2. Jambl. Th. Ar. S. 54. Clemens a. a. O. u. a.

5) Plut. De Is. c. 75 Schl. S. 381: *ἡ δὲ καλουμένη τετρακτὺς, τὰ ἓξ καὶ τριάκοντα, μέγιστος ἦν ὅρκος, ὡς τεθρύληται· καὶ κόσμος ὠνόμασται, τεσσάρων μὲν ἀρτίων τῶν πρώτων, τεσσάρων δὲ τῶν περισσῶν εἰς τὸ αὐτὸ συντελουμένων ἀποτελούμενος.* Das weitere De an. procr. 30, 4. S. 1027.

6) M. s. Jambl. Th. Ar. S. 57 f.

7) Eudem. Fr. 83 b. Porph. in Ptol. Harm. 287: *ἔτι δὲ τοὺς τῶν τριῶν συμφωνιῶν λόγους τοῦ τε διὰ τεσσάρων* (3:4) *καὶ τοῦ διὰ πέντε* (2:3) *καὶ τοῦ διὰ πασῶν* (2:4) *ὅτι συμβέβηκεν ἐν πρώτοις ὑπάρχει* (l. — *ειν*) *τοῖς ἐννέα· β' γὰρ γ' δ' γίνεται ἐννέα.*

Pythagoreern selbst waren natürlich diese arithmetischen Beobachtungen von ihren sonstigen Spekulationen über die Bedeutung der Zahlen nicht getrennt, und ebenso ist nach einzelnen Beispielen zu vermuthen, dass sie dieselben auch in mathematischer Beziehung, nach ihrer künstlich spielenden Weise, viel weiter ausführten, als diess in der vorstehenden Darstellung hervortreten konnte; nur geben uns die Schriftsteller der späteren Zeit hierüber zu wenig sicheres an die Hand. Auch was ich von ihnen aufgenommen habe, stammt vielleicht nicht durchweg aus der altpythagoreïschen Schule; aber dass es den Charakter ihrer Zahlenlehre richtig bezeichnet, ist nicht zu bezweifeln.

An das arithmetische System schloss sich den Pythagoreern, für welche Zahl und Harmonie fast gleichbedeutende Begriffe waren, das harmonische unmittelbar an[1]). Indessen forderte | die verschiedene Natur der beiden Gebiete für beide eine verschiedene Behandlung; während daher die Zahlen dekadisch geordnet werden, ist das Mass der Töne die Oktave; die递 Haupttheile der Oktave sind die Quarte und die Quinte; das Verhältniss der Töne in derselben, nach der Länge der tönenden Saiten gemessen, wird für die Quarte auf 3 : 4, für die Quinte auf 2 : 3, für die ganze Oktave auf 1 : 2 festgesetzt[2]).

1) Die Theorie desselben, die Harmonik, nannten die Pythagoreer nach Porph. in Ptol. Harm. (in Wallisii Opp. math. II) S. 207 und der von ihm angeführten Ptolemais aus Cyrene (vielleicht nach dem einsaitigen Kanon) *κανονική*. Doch muss auch schon bei ihnen der Name *ἁρμονικὴ* gleichfalls im Gebrauch gewesen sein: Aristoxenus wenigstens bezeichnet (Harm. elem. Anf. ebd. S. 8 u. ö.) dieses als den üblichen Namen für die Tonlehre („*ἡ καλουμένη ἁρμονικὴ*“), ebenso nennt er die Anhänger der pythagoreischen Theorie stehend *οἱ ἁρμονικοὶ*, *οἱ καλούμενοι ἁρμονικοὶ*, und für ein gewisses Zahlenverhältniss (s. u. S. 404, 3) findet sich schon bei Archytas der Ausdruck *ἁρμονικὴ ἀναλογία*.

2) Diese Bestimmung der Tonverhältnisse in der Oktave ist ausser allem andern schon aus den S. 358, 3. 400, 7 angeführten Stellen des Philolaos und Eudemus als altpythagoreisch zu erweisen. Was dagegen weiter über die Entdeckung und Messung derselben angegeben wird, unterliegt mancherlei Bedenken. Nach einer Erzählung, die sich gleichlautend bei Nikom. Harm. I, 10 ff. Jambl. in Nicom. 171 f. v. Pyth. 115 ff. Gaudent. Isag. S. 13 ff. Macrob. in Somn. Sc. II, 1. Censor. d. nat. c. 10. Boeth. De Mus. I, 10 f. findet, soll Pythagoras selbst (wie diess ohne genauere Angabe auch Chalcid. in Tim. 44, S. 191 Mull. u. a. sagen) das harmonische

Die weiteren Bestimmungen | jedoch, über den Abstand der einzelnen Töne, über die Gleichungen, die sich hieraus er-

System entdeckt haben. Er habe nämlich bemerkt, dass die Klänge der Hämmer in der Werkstätte eines Schmids eine Quarte, eine Quinte und eine Oktave bildeten. Bei näherer Nachforschung habe sich gezeigt, dass sich das Gewicht der Hämmer ebenso verhalte, wie die Höhe der Töne, die sie hervorbringen. Sofort habe Pythagoras Saiten von gleicher Dicke und Länge durch verschiedene Gewichte angespannt, und es habe sich ergeben, dass die Höhe ihrer Töne den Gewichten, durch welche sie angespannt waren, proportional sei: um das harmonische Verhältniss zu bekommen, welches zwischen dem Ton der obersten Saite im Heptachord (oder dem späteren Oktachord) und dem der vierten (μέση) eine Quarte, von dieser zur untersten (νήτη) eine Quinte, umgekehrt von der νήτη zur fünften Saite von oben (παραμέση, oder nach älterer Eintheilung und Benennung τρίτη) eine Quarte, von dieser zur obersten eine Quinte, und für die Distanz der μέση von der παραμέση (fr. τρίτη) einen Ton (= 8:9) beträgt, habe die ὑπάτη durch 6, die μέση durch 8 Gewichtseinheiten, die παραμέση (τρίτη) durch 9, die νήτη durch 12 gespannt werden müssen. Ebenso, fügen Gaudentius und Boëthius bei, habe sich bei dem weiteren Versuch mit Einer gleichgespannten Saite (dem einsaitigen Kanon, dessen Erfindung Diog. VIII, 12 Pythagoras beilegt) ergeben, dass die Höhe der Töne im umgekehrten Verhältniss zur Länge der schwingenden Saite stehe. Noch einige weitere Versuche, mit Glocken, gibt Boëthius an. In dieser Erzählung ist nun natürlich die Geschichte von den Schmiedehämmern ein Märchen, welches schon durch die physikalische Falschheit der Sache widerlegt wird. Auffallend ist ferner, dass die Höhe der Töne der Spannung der Saiten, oder den Gewichten, die diese Spannung hervorbringen, proportional sein soll, da sie in der Wirklichkeit nur den Quadratwurzeln der spannenden Kräfte proportional ist. Sollte daher jene Meinung bei den Pythagoreern wirklich geherrscht haben, so könnten sie doch nie einen Versuch zu ihrer Prüfung angestellt haben, sondern aus der allgemeinen Beobachtung, dass die Höhe der Töne mit der Spannung der Saiten steigt, müssten sie geschlossen haben, beide steigen in gleichem Verhältniss. Ebenso möglich ist es aber auch, dass erst die Spätereren diesen übereilten Schluss gemacht haben. Dass endlich schon Pythagoras selbst das arithmetische Verhältniss der Töne entdeckt habe, hatte zwar nach Heraklides b. Porph. in Ptol. Harm. (in Wallisii Opp. Math. II) c. 3, S. 213 schon Xenokrates (wahrscheinlich in der ebd. c. 1 S. 198 m. nach Aristoxenus besprochenen dialektischen Schrift) gesagt; und wenn auch jener Heraklides ohne Zweifel nicht der bekannte Pontiker, der Schüler Plato's, ist, sondern eher sein gleichnamiger Landsmann, der Grammatiker, welcher nach Suid. Ἡρακλ. unter Claudius und Nero in Rom lebte, so haben wir doch keinen Grund, zu bezweifeln, dass Xenokrates diess über Pythagoras wirklich ausgesagt hatte. Die Richtigkeit dieser Aussage ist aber durch das Zeugniss des Xenokrates so wenig, als durch das der Späteren, sichergestellt; und kann man auch die Möglichkeit nicht bestreiten, dass schon Pythagoras die fragliche Entdeckung gemacht hat, so

geben, und über die verschiedenen | Tongeschlechter und Tonarten [1]), glaube ich der Geschichte der musikalischen Theorieen

ist es doch andererseits ebenso möglich, dass in diesem, wie in so vielen anderen Fällen, das, was erst jüngeren Mitgliedern seiner Schule angehört, auf ihn übertragen wurde. Für die letztere steht die Sache allerdings ausser Zweifel. Dass sie hiebei von Beobachtungen über das Längenverhältniss der Saiten ausgieng, welche bei gleicher Dicke und Spannung Töne von verschiedener Höhe erzeugen, ergibt sich ausser den Angaben der Alten aus den pythagoreischen Annahmen selbst, denn nur auf diesem Wege können die von Philolaos a. a. O. aufgestellten Bestimmungen über Quarte, Quinte und Oktave gefunden worden sein. Ebendaher kommt es auch, dass bei den alten Musikern nicht der höhere, sondern der tiefere Ton die grössere Zahl bekommt, und in den harmonischen Reihen, z. B. der des platonischen Timäus (worüber Th. II a 777 ff.), nicht von den tieferen Tönen zu den höheren, sondern von den höheren zu den tieferen fortgegangen wird: die Zahl, durch welche ein Ton bezeichnet wird, bezieht sich nicht auf die Anzahl der Luftschwingungen, aus denen er zusammengesetzt ist, sondern auf die Länge der Saite, die ihn hervorbringt. Erst von hier aus lässt sich auch die Bedeutung der pythagoreischen Entdeckung über die Töne richtig beurtheilen. Dass die Höhe derselben auf der Zahl der Schwingungen beruht, aus denen sie bestehen, war den Pythagoreern unbekannt; Archytas z. B. in dem Bruchstück b. Porph. a. a. O. S. 236 f. (Mullach Fr. Phil. I, 564 b) und bei Theo Mus. S. 94 behauptet ausdrücklich, die Töne seien um so höher, je schneller sie sich bewegen, und die gleiche Voraussetzung wird uns aus Anlass der Sphärenharmonie begegnen, wie sie ja auch von Plato (Tim. 67 B) und Aristoteles (s. Th. II b, 478), und noch weit später von Porphyr (in Ptol. Harm. 217. 235 f. u. ö.) und den von ihm angeführten, dem Platoniker Aelianus (S. 216 f.) und dem Musiker Dionysius (219 m.), nebst vielen andern getheilt wird. Was die pythagoreische Tonlehre festgestellt hat, ist nur diess, dass unter sonst gleichen Umständen die Höhe des Tons der Länge der tönenden Saite umgekehrt proportional ist, und dass die Abstände der Töne in der Oktave, nach diesem Masse bestimmt, die oben angegebenen sind. Dabei hatten die Pythagoreer nicht übersehen, dass der Einklang von zwei Tönen um so grösser ist, je kleiner die kleinsten ihr Verhältniss ausdrückenden ganzen Zahlen sind; eine pythagoreische Ausführung dieses Satzes, deren Künstlichkeit uns an dem Alter derselben nicht irre machen darf, gibt Porph. in Ptol. Harm. 280 m. aus Archytas und Didymus.

1) Die Klanggeschlechter (γένη) hängen von der Eintheilung, die Tonarten (τρόποι, ἁρμονίαι) von der Stimmung der Saiteninstrumente ab; jener werden drei gezählt, das diatonische, chromatische und enharmonische, dieser in der älteren Zeit gleichfalls drei, die dorische, phrygische und lydische, die aber schon zu Plato's Zeit (Rep. III, 398 E ff.) durch verschiedene Nebenarten vermehrt waren. Später wurden beide bedeutend vervielfältigt. Auf die Pythagoreer lässt sich wenigstens die Unterscheidung der γένη zurückführen; Ptolem. Harm. I, 13 (vgl. Porph. in Ptol. 310 m. 313 f.) berichtet über sie aus Archytas. 26*

um so mehr überlassen zu dürfen, da diese Einzelheiten in die philosophische Weltansicht der Pythagoreer nicht tiefer eingreifen [1]).

Neben den Tönen sind die geometrischen Figuren das nächste, worauf die Zahlenlehre ihre Anwendung finden musste, und man brauchte nicht Pythagoreer zu sein, um zu bemerken, dass die Gestalt und die Verhältnisse der Figuren durch Zahlen bestimmt sind. Wenn es daher in der pythagoreïschen und überhaupt in der griechischen Mathematik sehr gewöhnlich ist, einestheils geometrische Bezeichnungen auf die Zahlen zu übertragen [2]), andererseits arithmetische und harmonische Verhältnisse an den | Figuren nachzuweisen [3]), so ist diess ganz

1) Hier soll daher ausser den S. 401, 2. 358, 3 angeführten Stellen und Ptol. Harm. I, 13 f. nur auf die Erläuterungen von Böckh Philol. 65 ff. und Brandis gr.-röm. Phil. I, 454 ff., und die alte Tonlehre überhaupt betreffend auf Böckh in d. Stud. v. Daub und Creuzer III, 45 ff. (Kl. Schr. III, 136 ff.). De metris Pindari S. 203 ff. und Martin Études sur le Timée I, 389 ff. II, 1 ff. verwiesen werden.

2) S. o. S. 397, 3.

3) Ein Beispiel hievon ist uns schon S. 400, 1 am pythagoreischen Dreieck vorgekommen, an dem auch Plato's „geometrische Zahl“ (s. Th. II a, 857, 1) construirt wird. Aehnlicher Art ist die Nachweisung der harmonischen Proportion am Kubus. Unter der harmonischen Proportion (*ἀναλογία ἁρμονικὴ*, auch *ὑπεναντία* genannt) versteht man nämlich, im Unterschied von der arithmetischen und geometrischen, dasjenige Verhältniss zwischen drei Grössen, bei welchem die Differenz der mittleren von der ersten sich zu der ersten ebenso verhält, wie die Differenz der mittleren von der dritten zu der dritten; sie findet statt, wenn jene Grössen von der Art sind, *ὥστε ᾧ ἂν πρᾶτος ὅρος τῶ δευτέρω ὑπερέχῃ ἑαυτῶ μέρει, ταύτῳ ὁ μέσος τῶ τρίτω ὑπερέχει τῶ τρίτω μέρει* (Archyt. b. Porph. in Ptol. Harm. S. 267. Fr. Phil. II, 119; der Sache nach übereinstimmend Nikom. Inst. arithm. II, 25. S. 70, in seiner ausführlichen Erörterung über die drei Proportionen. Jambl. in Nikom. Arithm. S. 141. Plut. an. proc. 15, S. 1019; minder genau sieht Plut. De Mus. 22, S. 1138 die harmonische Proportion in dem Verhältniss der Zahlen 6, 8, 9, 12); eine *ἁρμονικὴ μεσότης* ist *ἡ ταὐτῷ μέρει τῶν ἄκρων αὐτῶν ὑπερέχουσα καὶ ὑπερεχομένη*, wie sie Plato Tim. 36 A vgl. Epinom. 991 A bezeichnet. Die harmonische heisst diese Proportion, weil die ersten Zahlen, zwischen denen sie vorkommt (3, 4, 6 oder 6, 8, 12), die Grundverhältnisse der Oktave (*ἁρμονία*) ausdrücken; denn einerseits ist 8 um $^1/_3$ von 6 grösser als 6 und um $^1/_3$ von 12 kleiner als 12, andererseits ist 6 : 8 die Quarte, 8 : 12 die Quinte, 6 : 12 die Oktave. Die gleichen Zahlen finden sich nun aber am Würfel: er hat 6 Begrenzungsflächen, 8 Ecken und 12 Begrenzungslinien; und desshalb nannte Philolaos nach Nikom. Inst. arithm. II, 26 S. 72 (vgl. Cassiodor Exp. in psalm. IX.

natürlich. Unsere Philosophen blieben aber nicht hiebei stehen, sondern wie sie die Zahlen überhaupt für das Wesen der Dinge hielten, so suchten sie auch die Figuren und das Körperliche, das von ihnen umfasst wird, unmittelbar aus gewissen Zahlen abzuleiten. Aristoteles wenigstens sagt uns, sie haben die Linie durch die Zweizahl definirt[1]), von Philolaos wissen wir, dass er vier für die Zahl des | Körpers erklärte[2]), und Plato scheint für die Drei- und Vierzahl die Namen „Zahl der Fläche", „Zahl des Körpers" schon vorgefunden zu haben[3]). Da nun überdiess von Plato bekannt ist, dass er die Linie aus der Zweizahl, die Fläche aus der Dreizahl, den Körper aus der Vierzahl entstehen liess[4]), und da Ale-

Bd. II, 36 b Gar. und Böckh Philol. 87 f.) den Kubus *γεωμετρικὴ ἁρμονία*. Dass derselbe *ἁρμονία* oder *harmonia geometrica* genannt worden sei, bemerkt auch Simpl. De an. 68, 5. Boeth Arithm. II, 49 vgl. Philop. De an. E 16 u.

1) Metaph. VII, 11. 1036 b 7: es ist oft schwer zu bestimmen, ob die Materie eines Gegenstandes in seine Definition mitaufzunehmen ist, oder nicht; daher *ἀποροῦσί τινες ἤδη καὶ ἐπὶ τοῦ κύκλου καὶ τοῦ τριγώνου, ὡς οὐ προσῆκον γραμμαῖς ὁρίζεσθαι καὶ τῷ συνεχεῖ* (als ob die Bestimmung, dass ein Dreieck von drei Linien umschlossen ist, das Wesen des Dreiecks nicht ausreichend bezeichnete) *καὶ ἀνάγουσι πάντα εἰς τοὺς ἀριθμοὺς καὶ γραμμῆς τὸν λόγον τὸν τῶν δύο εἶναί φασιν.* Dass diese *τινὲς* Pythagoreer sind, unterliegt keinem Zweifel, die Platoniker werden im folgenden ausdrücklich von ihnen unterschieden.

2) Jambl. Th. Ar. S. 56: *Φιλόλαος δὲ μετὰ τὸ μαθηματικὸν μέγεθος τριχῇ διαστὰν ἐν τετράδι, ποιότητα καὶ χρῶσιν ἐπιδειξαμένης τῆς φύσεως ἐν πεντάδι, ψύχωσιν δὲ ἐν ἑξάδι, νοῦν δὲ καὶ ὑγείαν καὶ τὸ ὑπ' αὐτοῦ λεγόμενον φῶς ἐν ἑβδομάδι, μετὰ ταῦτά φησιν ἔρωτα καὶ φιλίαν καὶ μῆτιν καὶ ἐπίνοιαν ἐν ὀγδοάδι συμβῆναι τοῖς οὖσιν.* Asklep. Schol. in Ar. 541 a 23: *τὸν δὲ τέσσαρα ἀριθμὸν ἔλεγον [οἱ Πυθ.] τὸ σῶμα ἁπλῶς, τὸν δὲ πέντε τὸ φυσικὸν σῶμα, τὸν δὲ ἕξ τὸ ἔμψυχον*, wofür hier der unwahrscheinliche Grund angegeben wird: weil $6 = 2 \times 3$ sei, das Gerade aber den Leib, das Ungerade die Seele bezeichne.

3) Aristoteles führt nämlich De an. I, 2. 404 b 18 aus seinen Vorlesungen über die Philosophie an: *νοῦν μὲν τὸ ἕν, ἐπιστήμην δὲ τὰ δύο . . τὸν δὲ τοῦ ἐπιπέδου ἀριθμὸν δόξαν, αἴσθησιν δὲ τὸν τοῦ στερεοῦ.*

4) Arist. a. a. O. Metaph. XIV, 3. 1090 b 20 (s. Th. II a, 758, 4. 949, 3). Ps.-Alex. Metaph. XIII, 9. S. 756, 14 Bon.: *τὴν δὲ κατὰ τὸ ἕν, φησιν, ἀρχὴν οὐχ ὁμοίως εἰσῆγον ἅπαντες, ἀλλ' οἱ μὲν αὐτοὺς τοὺς ἀριθμοὺς τὰ εἴδη τοῖς μεγέθεσιν ἔλεγον ἐπιφέρειν, οἷον δυάδα μὲν γραμμῇ τριάδα δὲ ἐπιπέδῳ, τετράδα δὲ στερεῷ. τοιαῦτα γὰρ ἐν τοῖς περὶ Φιλοσοφίας ἱστορεῖ περὶ Πλάτωνος.* M. vgl. hiezu meine plat. Stud. 237 f. Brandis De perd. Arist. libr. S. 48 ff.

XANDER die Ableitung der Körper aus den Flächen, der Flächen aus den Linien, der Linien aus den Punkten oder Monaden Plato und den Pythagoreern gemeinsam zuschreibt[1]), so wird von den letzteren mit Sicherheit anzunehmen sein, dass sie bei der Ableitung der Figuren die Einheit dem Punkt gleichsetzten, die Zweiheit der Linie, die Dreizahl der Fläche, die Vierzahl dem Körper, und dass sie diess desshalb thaten, weil die gerade Linie durch zwei Punkte, die erste geradlinige Figur durch drei Linien, der einfachste regelmässige Körper durch vier Flächen begrenzt wird, wogegen der Punkt untheilbare Einheit ist[2]). Mit der Figur | des Körpers mussten sie aber nach ihrer ganzen Denkweise auch das Körperliche selbst abgeleitet zu haben glauben[3]), und so schliesst sich hier das früher[4]) Bemerkte an, dass sie die Körper aus den sie umschliessenden Linien und Flächen ebenso bestehen liessen, wie die Linien und Figuren aus Zahlen.

Von der Gestalt der Körper sollte nun nach Philolaos ihre elementarische Beschaffenheit abhängen. Von den fünf regelmässigen Körpern wies er nämlich der Erde den Kubus zu, dem Feuer den Tetraëder, der Luft den Oktaëder, dem Wasser den Ikosaëder, dem fünften, alle übrigen umfassenden

1) S. o. S. 379, 3.

2) So wird diese Lehre von den Alten einstimmig erklärt; vgl. S. 379, 2. 3 und die Stellen, welche BRANDIS a. a. O. und gr.-röm. Phil. I, 471 beibringt: NIKOM. Arithm. II, 6. BOETH. Arithm. II. 4, S. 1328. THEO Math. 151 f. JAMBL. Th. Ar. S. 18 f. SPEUSIPPUS ebd. S. 64. SEXT. Pyrrh. III, 154. Math. IV, 4. VII, 99 (X, 278 ff.). JOH. PHILOP. De an. C 2 m., auch DIOG. VIII, 25. Können diese Stellen auch zunächst nur für die seit Plato gewöhnliche Ableitung des Geometrischen beweisen, so ist doch, auch abgesehen von den oben angeführten Zeugnissen, wahrscheinlich, dass sich die platonische Lehre in dieser Beziehung von der pythagoreischen nicht unterschied, da die angegebene Combination auf dem Standpunkt der Zahlenlehre unstreitig zunächst lag.

3) Wie diess auch in den angeführten Stellen vorausgesetzt wird. Auf eine solche Construction der Körper aus Flächen deutet auch die Frage, welche Aristoteles den Pythagoreern entgegenhält (s. S. 373 m. 413, 1): ob der erste Körper aus Flächen, oder aus was sonst er entstanden sei?

4) S. 379 f.

Elemente den Dodekaëder[1]; d. h. er nahm an, dass die kleinsten Bestandtheile dieser verschiedenen Stoffe die angegebene Gestalt haben[2]. | Dürften wir voraussetzen, dass Plato, welcher sich diese Bestimmungen des Philolaos angeeignet hat, auch in dem einzelnen seiner Construction diesem Vorgänger gefolgt sei, so hätte sich der letztere für die Ableitung der fünf Körper eines ziemlich verwickelten Verfahrens bedient[3]; indessen ist diese Annahme nicht blos durch keine ausreichenden Zeugnisse gesichert[4], sondern es stehen ihr auch in der platonischen Darstellung selbst erhebliche Gründe entgegen[5]. Ob diese philolaische Ableitung der Elemente

1) B. Stob. I, 10 (Böckh Phil. 160): *καὶ τὰ ἐν τᾷ σφαίρᾳ σώματα* (die fünf regelmässigen Körper) *πέντε ἐντί. τὰ ἐν τᾷ σφαίρᾳ* (die Körper in der Welt, Heeren und Meineke wollen diese Worte streichen) *πῦρ, ὕδωρ καὶ γᾶ καὶ ἀὴρ καὶ ὁ τᾶς σφαίρας ὅλκας* (so Cod. A, die vielerlei Verbesserungsvorschläge verzeichnet Wachsmuth z. d. St.; vielleicht ist *ὁ τ. σφ. κύκλος*, oder *τὸ τ. σφ. ὅλας* zu lesen) *πέμπτον.* Plut. Plac. II, 6, 5: *Πυθαγόρας πέντε σχημάτων ὄντων στερεῶν, ἅπερ καλεῖται καὶ μαθηματικά, ἐκ μὲν τοῦ κύβου φησὶ γεγονέναι τὴν γῆν, ἐκ δὲ τῆς πυραμίδος τὸ πῦρ, ἐκ δὲ τοῦ ὀκταέδρου τὸν ἀέρα, ἐκ δὲ τοῦ εἰκοσαέδρου τὸ ὕδωρ, ἐκ δὲ τοῦ δωδεκαέδρου τὴν τοῦ παντὸς σφαῖραν.* Vgl. Stob. I, 356, wo aber ebenso, wie bei Diog. VIII, 25 (Alexander Polyh.), im Anschluss an die stoische Physik, das fünfte Element übergangen ist: *οἱ ἀπὸ Πυθαγόρου τὸν κόσμον σφαῖραν κατὰ σχῆμα τῶν τεσσάρων στοιχείων.*

2) Dass die Worte des Philolaos diesen Sinn haben, kann in Betreff der vier sog. Elemente keinem Zweifel unterliegen; nur hinsichtlich des fünften von den regelmässigen Körpern, des Dodekaëder, könnte man zweifelhaft sein, ob die kleinsten Bestandtheile des Stoffes, aus welchem sich Philol. die Weltkugel (d. h. die himmlischen Sphären) gebildet dachte, oder die Weltkugel als Ganzes diese Gestalt haben sollte. Für die erste von diesen Annahmen spricht aber der Umstand, dass Plato in seiner späteren Zeit und von seinen Schülern alle die, welche sich enger an den Pythagoreismus anschlossen, den vier Elementen den Aether als fünftes beifügten (vgl. Th. II a, 951, 2. 1008, 1. 1024, 2. 1043, 4). Dass derselbe Umstand auch die Behauptung widerlegt, unsere Stelle habe ihren fünften Körper von Aristoteles entlehnt, ist schon S. 289 f. bemerkt.

3) Vgl. Th. II a, 800 f.

4) Denn Simpl. De coelo 252 b 43 ff. (Schol. 510 a 41 ff.) hat seine Angabe schwerlich von Theophrast, auf den er sich hier nur hinsichtlich Demokrit's beruft, sondern aus dem falschen Timäus, aus dem er so eben (Z. 14) die betreffende Stelle (97 E f.) angeführt hat; und ebendaher wird die übereinstimmende Aussage des Hermias Irris. c. 16 stammen.

5) Die platonische Construction der Elementarkörper aus rechtwinkligen Dreiecken liess sich nämlich (wie Th. II a, 801 bemerkt ist) auf den Dode-

schon den Früheren oder erst Philolaos angehört, und ob, im Zusammenhang damit, die vier Elemente von den Pythagoreern, unter Beseitigung des fünften, zu Empedokles, oder umgekehrt von Empedokles, unter Beifügung desselben, zu den Pythagoreern gekommen sind, lässt sich nach den geschichtlichen Zeugnissen als solchen nicht ausmachen [1]; anderweitige Gründe sprechen | aber entschieden für die zweite von diesen Annahmen. Denn theils setzt die Theorie des Philolaos schon eine zu hohe Ausbildung des geometrischen Wissens voraus, als dass wir sie für sehr alt halten könnten, theils werden wir auch später [2] noch finden, dass Empedokles der erste war, welcher den strengeren Begriff der Elemente aufstellte [3], und ihre Vierzahl behauptete. Diese Construction ist daher wahrscheinlich auf Philolaos zurückzuführen.

Diess bestätigt sich, wenn wir bemerken, dass auch die Vorstellungen der Pythagoreer von der Entstehung und Einrichtung der Welt, so weit sie uns bekannt sind, unabhängig von der Lehre über die Elemente an die sonstigen Voraussetzungen des Systems anknüpfen. Was zunächst die Ent-

kaëder nicht anwenden; wer daher von dieser Construction ausgieng, konnte nicht darauf kommen, in dem Dodekaëder eine eigenthümliche elementarische Grundform zu sehen, und wirklich schiebt auch Plato denselben Tim. 55 C vgl. 40 A in einer Weise bei Seite, die ganz so aussieht, als wäre ihm dieser fünfte Körper anderswo gegeben gewesen, er hätte ihn aber für seine Darstellung nicht verwenden können. Dass es ausser der platonischen noch eine zweite, einfachere Art gab, die Elemente auf gewisse körperliche Figuren zurückzuführen, erhellt auch aus Arist. De coelo III, 5. 304 a 9 f.

1) Von dem bekannten Pythagoreerschwur ist weder zu erweisen, dass er älter ist als Empedokles, noch dass er sich, wenn er diess ist, auf die vier Elemente bezog (vgl. S. 398, 5); Zeugnisse, wie das des Vitruv. VIII, praef. (vgl. Sext. Math. X, 283. Diog. VIII, 25), welcher die vier Elemente schon Pythagoras und Epicharmus beilegt, können natürlich so wenig in Betracht kommen, als das unächte Bruchstück des angeblichen Athamas b. Clem. Strom. VI 624 D.

2) S. 686^4 f.

3) Eben diesen Begriff aber, welcher seinerseits die Sätze des Parmenides von der Unmöglichkeit eines absoluten Entstehens und Vergehens voraussetzt, hat unverkennbar auch Philolaos, denn die fünf regelmässigen Körper sind feste, unveränderliche Typen, und von der Ableitung derselben aus ihren Begrenzungsflächen, durch die Plato einen Uebergang der drei oberen Elemente in einander möglich macht, weiss Philolaos noch nichts.

stehung der Welt betrifft, so behauptet zwar ein philolaisches Bruchstück[1]), sie sei immer gewesen und werde immer sein, und so möchte man geneigt sein, der Angabe[2]) Glauben zu schenken, die Pythagoreer haben mit dem, was sie von der Weltbildung sagen, nur die begriffliche Abhängigkeit des Abgeleiteten vom Ursprünglichen, nicht eine zeitliche Entstehung des Weltganzen lehren wollen[3]). Da wir uns | aber schon früher von der Unächtheit der philolaischen Stelle überzeugt haben, und da Stobäus die Quellen und Gründe seiner Aussage nicht angibt, so lässt sich diesen Zeugnissen keine Beweiskraft zuerkennen. Dagegen sagt ARISTOTELES sehr bestimmt, keiner der Früheren habe die Welt für anfangslos gehalten, ausser im Sinn der Lehre, welche niemand den Pythagoreern zuschreibt, dass ihr Stoff ewig und unvergänglich, sie selbst dagegen einem beständigen Wechsel von Entstehung und Untergang unterworfen sei[4]); und was uns über

1) Bei STOB. I, 420 (s. o. 371, 3): ἧς ὅδε ὁ κόσμος ἐξ αἰῶνος καὶ εἰς αἰῶνα διαμένει εἷς ἐὼν καὶ συνεχὴς καὶ φύσι διαπνεόμενος καὶ περιαγεόμενος ἐξ ἀρχιδίω (wofür MEINEKE ἀϊδίω, ROSE Arist. libr. ord. S. 35 und WACHSMUTH noch besser ἀρχᾶς ἀϊδίω setzen).

2) STOB. I, 450: Πυθαγόρας φησὶ γεννητὸν κατ' ἐπίνοιαν τὸν κόσμον οὐ κατὰ χρόνον. Dasselbe wird von Späteren oft behauptet (s. S. 410, 2); VARRO De re rust. II, 1, 3 und CENSORIN. di. nat. 4,3 legen ihm die Lehre von der Ewigkeit des Menschengechlechts bei, TERTULL. Apologet 11 die von der Ewigkeit der Welt, und THEOPHILUS ad Autol. III, 7. 26 beschuldigt Pyth. desshalb, »dass er die Naturnothwendigkeit an die Stelle der Vorsehung setze.

3) So RITTER I, 417, der sich aber durch die gleichzeitige Annahme ebd. S. 436, s. o. S. 376 f.), dass die Pythagoreer eine allmählich fortschreitende Entwicklung der Welt gelehrt haben, in einen offenbaren Widerspruch verwickelt; BRANDIS I, 481. CHAIGNET II, 87. ROHR De Philol. fragm. π. ψυχῆς S. 31.

4) De coelo I, 10. 279 b 12: γενόμενον μὲν ἅπαντες εἶναί φασιν [τὸν οὐρανὸν], ἀλλὰ γενόμενον οἱ μὲν ἀΐδιον, οἱ δὲ φθαρτὸν, . . οἱ δ' ἐναλλὰξ ὁτὲ μὲν οὕτως ὁτὲ δὲ ἄλλως ἔχειν φθειρόμενον, καὶ τοῦτο ἀεὶ διατελεῖν οὕτως, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς ὁ Ἀκραγαντῖνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος. Ueber die letzteren wird dann 280 a 11 bemerkt, ihre Ansicht falle eigentlich mit der Annahme zusammen, dass die Welt ewig und nur einer Formveränderung unterworfen sei. Vgl. Phys. VIII, 1. 250 b 18: ἀλλ' ὅσοι μὲν ἀπείρους τε κόσμους εἶναί φασι καὶ τοὺς μὲν γίγνεσθαι τοὺς δὲ φθείρεσθαι τῶν κόσμων, ἀεί φασιν εἶναι κίνησιν . . . ὅσοι δ' ἕνα (sc. κόσμον εἶναι), ἢ οὐκ ἀεὶ (= ἢ ἀπείρων ὄντων οὐκ ἀεὶ τοὺς μὲν

die Lehren seiner Vorgänger bekannt ist, kann dieser Angabe nur zur Bestätigung dienen[1]); auch die Auskunft, durch welche Stobäus oder vielmehr | der Neupythagoreer, dem er hier folgt[2]), die Ewigkeit der Welt für das pythagoreïsche System zu retten sucht, wird von Aristoteles nur Platonikern

γίγνεσθαι u. s. f. — die Lehre des Empedokles) καὶ περὶ τῆς κινήσεως ὑποτίθενται κατὰ λόγον. Ueber Teichmüller's Einwendungen gegen die Gültigkeit dieses aristotelischen Zeugnisses s. m. S. 499⁴.

1) Chaignet (I, 249. II, 84) beruft sich gegen mich auf den bekannten Ausspruch Heraklit's (unten S. 586, 2⁴). Allein das, was Her. hier als ungeworden und unvergänglich bezeichnet, ist nicht das Weltgebäude, dessen Ewigkeit Aristoteles gelehrt hat und der angebliche Philolaos behauptet, sondern nur das πῦρ ἀείζωον, der sich zur Welt entwickelnde und sie wieder auflösende Urstoff; einen solchen ungewordenen Urstoff setzen aber alle Physiker voraus, ohne dass daraus für sie die Ewigkeit der Welt folgte. Vgl. S. 499⁴. Das gleiche gilt gegen Rohr's Einwendung (S. 31), dass doch Philolaos auch in dem S. 346, 1 abgedruckten Bruchstück die ἐστὼ τῶν πραγμάτων ewig nenne: die ἐστὼ τ. πρ., das Begrenzende und Unbegrenzte, ist ewig, daraus folgt aber nicht, dass es auch die daraus gebildete Welt ist. Hält endlich Arist. Metaph. XIV, 3. 1091 a 12 der platonischen Zahlenlehre entgegen: ἄτοπον δὲ καὶ γένεσιν ποιεῖν ἀϊδίων ὄντων, so kann man nicht mit Chaignet II, 87 aus dieser Stelle (in deren Anführung er mehr als ungenau verfährt) schliessen, dass die Pythagoreer mit ihrer Beschreibung der Weltbildung keine zeitliche Weltbildung gemeint haben, denn um die Weltbildung handelt es sich bei dieser Bemerkung (selbst wenn man sich ihre Uebertragung auf die Pythagoreer gefallen lassen wollte) überhaupt nicht, sondern um die Entstehung der Zahlen aus dem Grossen und Kleinen, und als ewig bezeichnet diese Arist. in eigenen Namen; und glaubt Chaignet weiter aus den vor. Anm. angeführten Worten De coelo I, 10 beweisen zu können, dass die Ewigkeit der Welt auch vor Aristoteles gelehrt worden sei, so hat er dieselben gänzlich missverstanden: ἀΐδιος bezeichnet dort die endlose Fortdauer, aber nicht die Anfangslosigkeit, um die es sich hier allein handelt.

2) Wie allgemein bei den Neupythagoreern die Lehre von der Ewigkeit der Welt war, ist Th. III b, 131 f. nachgewiesen. Dass auch die Angabe bei Stobäus nur ihre Ansicht wiedergibt, erhellt schon aus dem Umstand, dass hier Pythagoras, von dessen Lehre bereits Aristoteles nichts weiss, eine Unterscheidung beigelegt wird, welche, weit über den Standpunkt seiner Zeit hinausgehend, erst von der platonischen Schule wirklich beglaubigt ist. Ausreichende Zeugnisse über die Lehre des Pythagoras und der alten Pythagoreer, wie Chaignet und Rohr a. d. a. O. ein solches an der Aussage des Stobäus zu besitzen glauben, liefert uns kein Schriftsteller, dessen Quellen wir nicht über die neupythagoreische Zeit hinauf verfolgen können, und am wenigsten ein so später Compilator.

beigelegt[1]), der Pythagoreer erwähnt bei dieser Gelegenheit weder er selbst, noch einer seiner Ausleger. Wie wäre diess möglich, wenn ihm von Philolaos oder sonst einem Pythagoreer eine Darstellung vorlag, worin die Anfangs- und Endlosigkeit der Welt nicht blos aufs bestimmteste behauptet, sondern auch mit einem ganz ähnlichen Grunde, wie in seinem eigenen System, bewiesen war? Und auch abgesehen davon ist es sehr unwahrscheinlich, dass schon die alten Pythagoreer die Welt als ein ewiges Erzeugniss der weltbildenden Kraft aufgefasst haben sollten. Denn die Unterscheidung zwischen der begrifflichen Abhängigkeit der Dinge von ihren Ursachen und zwischen ihrer zeitlichen Entstehung erfordert eine längere Uebung und eine feinere Ausbildung des Denkens, als dass wir sie schon den ältesten Forschern zutrauen könnten, sie war erst auf dem Boden der sokratisch-platonischen Begriffsphilosophie möglich; wenn jene Alten nach dem Ursprung der Welt fragten, so hatten sie keine Veranlassung, hiebei an etwas anderes als | an einen Anfang in der Zeit zu denken, wie diess ja in den alten Kosmogonieen durchaus geschieht. Diese Vorstellung zu verlassen, nöthigte erst in der Folge die doppelte Erwägung, dass theils der Stoff unentstanden sein müsse, theils auch die weltbildende Kraft nie unthätig gedacht werden könne; aber jenes hat zuerst, so viel uns bekannt ist, Parmenides[2]), dieses Heraklit als allgemeinen Grundsatz ausgesprochen[3]), und was daraus geschlossen wurde, das

1) De coelo I, 10. 279 b 30: *ἣν δέ τινες βοήθειαν ἐπιχειροῦσι φέρειν ἑαυτοῖς τῶν λεγόντων ἄφθαρτον μὲν εἶναι γενόμενον δὲ, οὐκ ἔστιν ἀληθής· ὁμοίως γάρ φασι τοῖς τὰ διαγράμματα γράφουσι καὶ σφᾶς εἰρηκέναι περὶ τῆς γενέσεως, οὐχ ὡς γενομένου ποτὲ, ἀλλὰ διδασκαλίας χάριν ὡς μᾶλλον γνωριζόντων, ὥσπερ τὸ διάγραμμα γιγνόμενον θεασαμένους.* Aus dem folgenden erhellt, dass damit Platoniker gemeint sind, nach Simpl. z. d. St. und den andern Erklärern Xenokrates, und auch Speusippus. Chaignet II, 88 hatte daher kein Recht, diese Stelle für sich anzuführen.

2) Von dem diess auch Simplicius sagt, De coelo 26 b 25: *καὶ γὰρ Παρμενίδης, ὁ πρῶτος ὧν ἀκοῇ ἴσμεν τοῦτον τὸν λόγον ἐρωτῶν*, nämlich das *ἐκ τοῦ μὴ ὄντος οὐδὲν γίνεσθαι.*

3) Vorausgesetzt haben allerdings alle, und schon Hesiod, als das, was zuerst vorhanden war, den Stoff, aus dem die Welt wurde. Aber eine solche bei der Beschreibung der Weltbildung für die Phantasie unentbehrliche Voraussetzung ist (wie hier wegen Gomperz Zu Heraklit's Lehre 1037 ausdrücklich bemerkt sei) etwas wesentlich anderes, als das Aussprechen

war auch bei ihnen und ihren Nachfolgern nicht die Ewigkeit unseres Weltgebäudes: sondern Parmenides folgerte aus seinem Satze die Unmöglichkeit des Werdens und Vergehens, und erklärte demgemäss die Erscheinungswelt überhaupt für Wahn und Täuschung, Heraklit, Empedokles und Demokrit behaupteten, jeder auf seine Art, unendlich viele Welten, von denen aber jede einzelne in der Zeit geworden sein sollte; Anaxagoras endlich, der gewöhnlichen Annahme einer einzigen Welt folgend, liess diese gleichfalls in einem bestimmten Zeitpunkt aus den ungeformten Urstoffen sich bilden. Demjenigen Philosophen dagegen, der die Ewigkeit der Welt wirklich mit so grundsätzlichem Bewusstsein, wie der angebliche Philolaos behauptet hat, Aristoteles, kam es nicht in den Sinn, gleichzeitig eine Beschreibung der Weltentstehung zu liefern. Um so weniger können wir bezweifeln, dass das, was über die Lehre der Pythagoreer von der Weltbildung berichtet wird, und was auch seinerseits gar keine andere Auffassung zulässt, sich wirklich auf eine zeitliche Entstehung der Welt beziehe. Zuerst soll sich nämlich im Kern des Weltganzen das Feuer der Mitte gebildet haben; die Pythagoreer nennen dasselbe auch das Eins oder die Monas, weil es der erste Weltkörper ist, die Göttermutter, weil die Bildung der Himmelskörper von ihm ausgeht, die Hestia, den Herd oder den Altar des Weltalls, die Wache, die Burg oder den Thron des Zeus, weil es der Mittelpunkt ist, in dem die welterhaltende Kraft ihren Sitz hat[1]). Wie | dieser Anfang der Welt entstand,

und die Begründung eines bewussten, eine Nothwendigkeit ausdrückenden Princips. Eher könnte gegen das obige eingewendet werden, dass vor Heraklit schon Anaximander die beständige Bewegung des Urstoffs annahm. Allein der Satz, dass er bewegt sein müsse, das Princip des *πάντα ῥεῖ*, wird ihm noch nicht zugeschrieben. Indessen kommt darauf weniger an; der entscheidende Grund gegen die Urkundlichkeit der oben bestrittenen Angaben und Bruchstücke liegt darin, dass die Ewigkeit der Welt vor Aristoteles nachweislich nicht gelehrt worden ist.

1) M. s. S. 413, 1. 416, 1. Arist. Metaph. XIV, 3. XIII, 6 (oben S. 373 m. 379, 1). Philol. b. Stob. I, 468: *τὸ πρᾶτον ἁρμοσθὲν τὸ ἓν ἐν τῷ μέσῳ τᾶς σφαίρας* (der Weltkugel) *Ἑστία καλεῖται*. Ders. ebd. 360: *ὁ κόσμος εἷς ἐστιν· ἤρξατο δὲ γίγνεσθαι ἄχρι τοῦ μέσου* (wofern der Text richtig ist — *ἀπὸ τοῦ μ.* wäre jedenfalls deutlicher). Ebd. S. 452; s. u. 416, 1. Plut. Numa c. 11: *κόσμου οὗ μέσον οἱ Πυθαγορικοὶ τὸ πῦρ*

wussten sie nach Aristoteles a. d. a. O. nicht zu erklären, und ob sie diese Erklärung auch nur versuchten, lässt sich aus seinen Aeusserungen nicht mit Sicherheit abnehmen[1]). Von hier aus sollten sofort die nächstgelegenen Theile des Unbegrenzten, das in diesem Zusammenhang, nach der unklaren Weise der Pythagoreer, zugleich den unendlichen Raum und den unendlichen Stoff bedeutet, angezogen, und durch diese Anziehung begrenzt worden sein[2]), bis durch immer weitere Fortsetzung und Ausbreitung dieser Wirkung (so | müssen wir die Berichte ergänzen) das Weltgebäude zum Abschluss gelangt war.

ἱδρύσθαι νομίζουσι, καὶ τοῦτο Ἑστίαν καλοῦσι καὶ μονάδα. Vgl. Jambl. Th. Arithm. S. 8: πρὸς τούτοις φασὶ [οἱ Πυθ.] περὶ τὸ μέσον τῶν τεσσάρων στοιχείων κεῖσθαί τινα ἐναδικὸν διάπυρον κύβον. οὗ τὴν μεσότητα τῆς θέας [statt dieses von Ast unglücklich emendirten Worts ist θέσεως zu lesen] καὶ Ὅμηρον εἰδέναι λέγοντα· (Il. VIII, 16). Daher, fährt der Verfasser fort, haben wohl auch Parmenides, Empedokles u. a. den Satz: τὴν μοναδικὴν φύσιν Ἑστίας τρόπον ἐν μέσῳ ἱδρύσθαι καὶ διὰ τὸ ἰσόῤῥοπον φυλάσσειν τὴν αὐτὴν ἕδραν. Man sieht aus diesen Stellen, wie das πρῶτον ἓν in den aristotelischen zu verstehen ist: das Centralfeuer hiess wegen seiner Lage und seiner Bedeutung für das Weltganze das Eins, in demselben Sinn, wie z. B. die Erde die Zwei und die Sonne die Sieben hiess (s. o. S. 391 f.), wie sich aber dieser bestimmte Theil der Welt zu der Zahl Eins verhalte, und inwieweit er sich von ihr unterscheide, blieb unbestimmt. Vgl. S. 382.

1) Arist. sagt nämlich Metaph. XIV, 3 (s. o. 373 m.): τοῦ ἑνὸς συσταθέντος εἴτ' ἐξ ἐπιπέδων εἴτ' ἐκ χροιᾶς (was wohl ziemlich gleichbedeutend mit ἐξ ἐπιπέδων ist; vgl. Arist. De sensu 3. 439 a 30: οἱ Πυθαγόρειοι τὴν ἐπιφάνειαν χροιὰν ἐκάλουν) εἴτ' ἐκ σπέρματος εἴτ' ἐξ ὧν ἀποροῦσιν εἰπεῖν, daraus kann man aber schon überhaupt nicht schliessen, dass die Pythagoreer (wie Brandis I, 487 annimmt) wirklich alle diese Wege zur Ableitung des Körperlichen einschlugen, noch weniger jedoch, dass sie sich aller dieser Erklärungsarten in Beziehung auf das Centralfeuer bedienten, sondern Arist. konnte sich ebenso auch in dem Fall ausdrücken, wenn sie über die Art, wie dieses entstanden sei, nichts gesagt hatten, ähnlich wie er Metaph. XIV, 5. 1092 a 21 ff. den Anhängern der Zahlenlehre die Frage entgegenhält, wie die Zahlen aus ihren Elementen geworden seien, μίξει oder συνθέσει, ὡς ἐξ ἐνυπαρχόντων oder ὡς ἀπὸ σπέρματος oder ὡς ἐκ τοῦ ἐναντίου?

2) Arist. a. a. O. wozu S. 372, 1 g. E. zu vergleichen ist. Dieselbe Lehre scheint der Angabe Plac. II, 6, 2 zu Grunde zu liegen: Πυθαγόρας ἀπὸ πυρὸς καὶ τοῦ πέμπτου στοιχείου [ἄρξασθαι τὴν γένεσιν τοῦ κόσμου], nur dass hier das ἄπειρον mit dem aristotelischen περιέχον, dem Aether, verwechselt ist.

Dieses selbst dachten sich die Pythagoreer als eine Kugel[1]). In den Mittelpunkt des Ganzen verlegten sie, wie bemerkt, das Centralfeuer; um dieses sollten zehn himmlische Körper, von West nach Ost sich bewegend[2]), ihren Reigen schlingen: in der weitesten Entfernung der Fixsternhimmel, ihm zunächst die fünf Planeten, hierauf die Sonne, der Mond, die Erde, und als zehntes die Gegenerde, welche die Pythagoreer ersannen, um die heilige Zehnzahl voll zu machen; die äusserste Grenze der Welt aber sollte durch das Feuer des Umkreises, dem der Mitte entsprechend, gebildet werden[3]). Die Gestirne

1) *Σφαῖρα* ist der gewöhnliche Ausdruck dafür, s. S. 412, 1. 407, 1.

2) Wie sich diess zunächst für die Erde, ebendamit aber auch für die übrigen Weltkörper, von selbst versteht, denn die scheinbare tägliche Bewegung der Sonne und der Gestirne von Ost nach West liess sich aus der Bewegung der Erde um das Centralfeuer nur dann erklären, wenn diese von West nach Ost geht. Diese Bewegung scheinen aber die Pythagoreer ebenso, wie Aristoteles, (über den Th. II b, 157) als eine Bewegung von Ost nach Ost, oder von rechts nach rechts gefasst zu haben, denn nach Plut. plac. II, 10, 1 nannten sie die Ostseite die rechte, weil von ihr die Bewegung ausgehe. Mit der religiösen Bevorzugung des Ostens, in dem das Licht aufgeht, verbindet sich hiebei die des Rechten vor dem Linken, worüber S. 354. 356 unt.

3) Arist. De coelo II, 13 Anf.: *τῶν πλείστων ἐπὶ τοῦ μέσου κεῖσθαι λεγόντων [τὴν γῆν] . . ἐναντίως οἱ περὶ τὴν Ἰταλίαν, καλούμενοι δὲ Πυθαγόρειοι λέγουσιν. ἐπὶ μὲν γὰρ τοῦ μέσου πῦρ εἶναί φασι, τὴν δὲ γῆν ἓν τῶν ἄστρων οὖσαν κύκλῳ φερομένην περὶ τὸ μέσον νύκτα τε καὶ ἡμέραν ποιεῖν. ἔτι δ' ἐναντίαν ἄλλην ταύτῃ κατασκευάζουσι γῆν, ἣν ἀντίχθονα ὄνομα καλοῦσιν, οὐ πρὸς τὰ φαινόμενα τοὺς λόγους καὶ τὰς αἰτίας ζητοῦντες, ἀλλὰ πρός τινας λόγους καὶ δόξας αὐτῶν τὰ φαινόμενα προσέλκοντες καὶ πειρώμενοι συγκοσμεῖν* (was Metaph. I, 5. 986 a 8 so erläutert wird: *ἐπειδὴ τέλειον ἡ δεκὰς εἶναι δοκεῖ καὶ πᾶσαν περιειληφέναι τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν, καὶ τὰ φερόμενα κατὰ τὸν οὐρανὸν δέκα μὲν εἶναί φασιν, ὄντων δὲ ἐννέα μόνον τῶν φανερῶν διὰ τοῦτο δεκάτην τὴν ἀντίχθονα ποιοῦσιν*), *τῷ γὰρ τιμιωτάτῳ οἴονται προσήκειν τὴν τιμιωτάτην ὑπάρχειν χώραν, εἶναι δὲ πῦρ μὲν γῆς τιμιώτερον, τὸ δὲ πέρας τῶν μεταξὺ, τὸ δὲ ἔσχατον καὶ τὸ μέσον πέρας . . . ἔτι δ' οἵ γε Πυθαγόρειοι καὶ διὰ τὸ μάλιστα προσήκειν φυλάττεσθαι τὸ κυριώτατον τοῦ παντός· τὸ δὲ μέσον εἶναι τοιοῦτον· ὃ Διὸς φυλακὴν ὀνομάζουσι, τὸ ταύτην ἔχον τὴν χώραν πῦρ.* ebd. 293 b 18: *[τὴν γῆν φασι] κινεῖσθαι κύκλῳ περὶ τὸ μέσον, οὐ μόνον δὲ ταύτην ἀλλὰ καὶ τὴν ἀντίχθονα* Stob. Ekl. I 488: *Φιλόλαος πῦρ ἐν μέσῳ περὶ τὸ κέντρον, ὅπερ Ἑστίαν τοῦ παντὸς καλεῖ καὶ Διὸς οἶκον καὶ Μητέρα θεῶν, βωμόν τε καὶ συνοχὴν καὶ μέτρον φύσεως· καὶ πάλιν πῦρ ἕτερον ἀνωτάτω τὸ περιέχον. πρῶτον δ' εἶναι φύσει τὸ μέσον, περὶ δὲ τοῦτο δέκα σώματα θεῖα χο-*

sind, wie sie glauben, | in durchsichtigen Kreisen oder Sphären befestigt, durch deren Achsendrehung sie herumgeführt werden [1]). Unter den Weltkörpern nimmt das Centralfeuer nicht blos durch seine Lage die erste Stelle ein, sondern es ist auch, im Zusammenhang damit, | der Schwerpunkt und Halt des

ρεύειν, (daher wohl die *χορεῖαι* der Gestirne bei Plato Tim. 40 C) *οὐρανὸν* (d. h. der Fixsternhimmel, der Ausdruck gehört, wie aus dem unten anzuführenden Schluss der Stelle erhellt, dem Berichterstatter), *τοὺς πέντε πλανήτας, μεθ' οὓς ἥλιον, ἐφ' ᾧ σελήνην, ὑφ' ᾗ τὴν γῆν, ὑφ' ᾗ τὴν ἀντίχθονα, μεθ' ἃ σύμπαντα τὸ πῦρ Ἑστίας ἐπὶ τὰ κέντρα τάξιν ἐπέχον.* (Statt *ἐπὶ τὰ κέντρα* setzen Meineke, Diels, Wachsmuth *περὶ τ. κ.*; mir ist der Plural *τὰ κέντρα* anstössig, ich ziehe daher *ἐπὶ τῷ κέντρῳ* vor.) Alexander z. Metaph. I, 5 (s. o. 390, 2) über die Sonne: *ἑβδόμην γὰρ αὐτὸν τάξιν ἔχειν [φασὶν οἱ Πυθ.] τῶν περὶ τὸ μέσον καὶ τὴν Ἑστίαν κινουμένων δέκα σωμάτων· κινεῖσθαι γὰρ μετὰ τὴν τῶν ἀπλανῶν σφαῖραν καὶ τάς πέντε τὰς τῶν πλανήτων, μεθ' ἣν [ὃν] ὀγδόην τὴν σελήνην, καὶ τὴν γῆν ἐνάτην, μεθ' ἣν τὴν ἀντίχθονα.* Wenn der Ungenannte bei Photius S. 439 b Bk. Pythagoras zwölf Diakosmen beilegt, die Gegenerde, das Feuer der Mitte und des Umkreises übergeht, dafür aber zwischen Mond und Erde einen Feuer-, Luft- und Wasserkreis einschiebt, so ist diese Angabe schon von Böckh Philol. 103 f. widerlegt worden. Ueber die Behauptung, dass die Pythagoreer die ersten gewesen seien, welche die Ordnung der Gestirne bestimmten, vgl. S. 225, 1.

1) Als pythagoreisch behandelt diese Annahme Alexander (s. vor. Anm.); Theo Astron. S. 212 Mart. bezeichnet Pythagoras selbst als den, welcher zuerst entdeckt habe, *κατ' ἰδίων τινῶν κύκλων καὶ ἐν ἰδίαις δὲ σφαίραις* (Cod. *ἰδ. διαφοραῖς*) *ἐνδεδεμένα καὶ δι' ἐκείνων κινούμενα* (sc. *τὰ πλανώμενα*) *δοκεῖν ἡμῖν φέρεσθαι διὰ τῶν ζῳδίων.* Dass diess wirklich altpythagoreisch ist, und dass die Pythagoreer (und wahrscheinlich Pythagoras selbst schon) die Lehre Anaximanders (s. S. 221 f., 225 f.) in dieser Weise zu der Sphärentheorie fortgebildet haben, wird durch das Vorkommen dieser Vorstellungsweise bei Parmenides und Plato bestätigt. Ob dabei alle Gestirne von eigentlichen Sphären, d. h. Hohlkugeln getragen wurden, oder nur die Fixsterne an einer Hohlkugel, die Planeten, wie bei Plato, an reifartigen Kreisen befestigt sein sollten, lässt sich nicht ausmachen. Wenn Röth II a, 808 f. b, 244 den Pythagoreern, und sogar schon Pythagoras, die Annahme der Ekkentren und Epicykeln beilegt, so fehlt es hiefür nicht allein an allen ausreichenden Beweisen (denn Nikomachus und sein Nachtreter Jamblich b. Simpl. De coelo 227 a 17. Schol. 503 b 11 sind keine zuverlässigen Zeugen), sondern diese Annahme steht auch mit der ganzen Entwicklung der alten Astronomie im Widerspruch; dass nämlich schon Eudoxus, Kallippus und Aristoteles die Epicykeltheorie gehabt haben (Röth a. a. O.), wird sich niemand einreden lassen, welcher die betreffenden Stellen des Aristoteles und seiner Commentatoren mit einigem Verständniss gelesen hat. Vgl. Th. II b, 451 ff.

Ganzen, das Mass und Band der Welt[1]), die ja überhaupt nur von ihm aus und durch seine Einwirkung entstanden ist; und da nun die Pythagoreer alle solche Verhältnisse nicht blos mathematisch und mechanisch, sondern zugleich dynamisch zu denken gewohnt sind, so müssten wir zum voraus annehmen, dass sie vom Centralfeuer eine durchgreifende Wirkung auf das Weltganze ausgehen liessen, wenn diess auch nicht durch die Analogie ihrer Lehre von der Weltbildung, und durch ihre sogleich zu erwähnenden Vorstellungen über den Ursprung des Sonnenfeuers bestätigt würde[2]). Wenn jedoch jüngere Berichte hieran die Angabe anknüpfen, dass sich die Seele oder der Geist der Welt vom Centralfeuer, oder auch vom Umkreis aus durch das Weltall verbreite[3]), so ist diess |

1) M. s. hierüber S. 414, 3. 412, 1; ferner Stob. I, 452: *τὸ δὲ ἡγεμονικὸν [Φιλόλαος ἔφησεν] ἐν τῷ μεσαιτάτῳ πυρὶ ὅπερ τρόπεως δίκην προϋπεβάλλετο τῇ τοῦ παντὸς σφαίρᾳ* (so Diels) *ὁ δημιουργὸς θεός*, wo freilich das *ἡγεμονικὸν* stoisch und der Demiurg platonisch ist, aber die Vergleichung des Centralfeuers mit dem Kiel des Weltganzen doch ursprünglich scheint; auch Nikom. b. Phot. Cod. 187, S. 143 a 32, wo unter vielem späteren die Angabe, dass die Monas bei den Pythagoreern *Ζανὸς πύργος* heisse, eine richtige Erinnerung enthält, und Prokl. in Tim. 172 B: *καὶ οἱ Πυθαγόρειοι δὲ Ζανὸς πύργον ἢ Ζανὸς φυλακὴν ἀπεκάλουν τὸ μέσον.*

2) Eine weitere Bestätigung der obigen Annahme liegt in der Angabe des Parmenides, deren pythagoreischer Ursprung s. Z. nachgewiesen werden wird, dass die alles lenkende Gottheit in der Mitte der Welt ihren Sitz habe.

3) So der angebliche Philolaos b. Stob. I, 420 (vgl. S. 409, 1. 371, 3): *ἔχει δὲ καὶ τὰν ἀρχὰν τᾶς κινάσιός τε καὶ μεταβολᾶς ὁ κόσμος εἷς ἐὼν καὶ συνεχὴς καὶ φύσι διαπνεόμενος καὶ περιαγόμενος ἐξ ἀρχᾶς ἀϊδίω καὶ τὸ μὲν ἀμετάβολον ἀπὸ τᾶς τὸ ὅλον περιεχούσας ψυχᾶς μέχρι σελάνας περαιοῦται, τὸ δὲ μεταβάλλον ἀπὸ τᾶς σελάνας μέχρι τᾶς γᾶς· ἐπεὶ δέ γε καὶ τὸ κινέον ἐξ αἰῶνος ἐς αἰῶνα περιπολεῖ, τὸ δὲ κινεόμενον, ὡς τὸ κινέον ἄγει, οὕτω διατίθεται, ἀνάγκα τὸ μὲν ἀεικίνατον* (wofür Chaignet II, 81 *ἀκίνατον* vorschlägt; aber die Unbewegtheit des *κινέον* lässt sich doch nicht damit begründen, dass es *ἐξ αἰῶνος περιπολεῖ*), *τὸ δὲ ἀειπαθὲς εἶμεν, καὶ τὸ μὲν νῶ καὶ ψυχᾶς ἀνάκωμα* (?) *πᾶν, τὸ δὲ γενέσιος καὶ μεταβολᾶς.* Alex. Polyh. b. Diog. VIII, 25 ff.: *κόσμον ἔμψυχον, νοερὸν, σφαιροειδῆ ἀνθρώποις εἶναι πρὸς θεοὺς συγγένειαν κατὰ τὸ μετέχειν ἄνθρωπον θερμοῦ, διὸ καὶ προνοεῖσθαι τὸν θεὸν ἡμῶν . . . διήκειν τ' ἀπὸ τοῦ ἡλίου ἀκτῖνα διὰ τοῦ αἰθέρος τοῦ τε ψυχροῦ καὶ παχέος* (Luft und Wasser) . . *ταύτην δὲ τὴν ἀκτῖνα καὶ εἰς τὰ βένθη δύεσθαι καὶ δια τοῦτο ζωοποιεῖν πάντα . . . εἶναι δὲ τὴν ψυχὴν ἀπόσπασμα αἰθέρος καὶ τοῦ θερμοῦ καὶ τοῦ ψυχροῦ . , ἀθάνατόν τ' εἶναι αὐτὴν, ἐπειδήπερ καὶ*

ohne Zweifel eine spätere Erweiterung und Veränderung der altpythagoreischen Lehre, deren Quelle in platonischen und stoischen Sätzen zu suchen ist[1]). Aristoteles führt da, wo er

τὸ ἀφ' οὗ ἀπέσπασται ἀθάνατόν ἐστι. Cic. N. D. I, 11, 27: *Pythagoras, qui censuit, animum esse per naturam rerum omnem intentum et commeantem, ex quo nostri animi carperentur.* Cato 21, 78: *audiebam Pythagoram Pythagoreosque . . nunquam dubitasse, quin ex universa mente divina delibatos animos haberemus.* Plut. Plat. qu. VIII, 4, 3. S. 1007: Pyth. habe auf die Frage, was die Zeit sei, geantwortet: die Seele der Welt. Plac. IV, 7, 1: *Πυθ. Πλάτων ἄφθαρτον εἶναι τὴν ψυχήν· ἐξιοῦσαν γὰρ εἰς τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν ἀναχωρεῖν πρὸς τὸ ὁμογενές.* Sext. Math. IX, 127: die Pythagoreer und Empedokles lehren, dass die Menschen nicht blos miteinander und den Göttern, sondern auch mit den Thieren verwandt seien; *ἓν γὰρ ὑπάρχειν πνεῦμα τὸ διὰ παντὸς τοῦ κόσμου διῆκον ψυχῆς τρόπον, τὸ καὶ ἑνοῦν ἡμᾶς πρὸς ἐκεῖνα·* aus diesem Grunde sei es unrecht, Thiere zu tödten und zu verzehren. Stob. I, 452, s. vorl. Anm. Simpl. De cœlo 229 a 38 (Schol. 505 a 32): *οἱ δὲ γνησιώτερον αὐτῶν* (*τῶν Πυθαγορικῶν*) *μετασχόντες πῦρ μὲν ἐν τῷ μέσῳ λέγουσι τὴν δημιουργικὴν δύναμιν τὴν ἐκ μέσου πᾶσαν τὴν γῆν ζωογονοῦσαν καὶ τὸ ἀπεψυγμένον αὐτῆς ἀναθάλπουσαν· διὸ οἱ μὲν Ζανὸς πύργον αὐτὸ καλοῦσιν, ὡς αὐτὸς ἐν τοῖς Πυθαγορικοῖς ἱστόρησεν, οἱ δὲ Διὸς φυλακὴν, ὡς ἄλλοι φασίν.* Cod. Coisl. Schol. 505 a 9: *διὸ καὶ πλεχθῆναι τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν ἐκ μέσου πρὸς τὸν ἔσχατον οὐρανόν.*

1) Von dem philolaischen Fragment und dem Bericht Alexander's ist schon S. 371, 3. 366, 2 gezeigt worden, dass sie nicht für authentisch zu halten sind; was die vorliegende Frage im besonderen betrifft, so muss auch abgesehen von der im Text ausgeführten entscheidenden Erwägung, an dem ersteren auffallen, dass es die Seele im Anschluss an Plato und Aristoteles in den Umkreis der Welt verlegt, ohne auf das Centralfeuer Rücksicht zu nehmen, das der Verfasser gar nicht zu kennen scheint; auch das ist bedenklich, dass es die Seele und das *θεῖον* für das ewig Bewegte (*ἀεὶ θέον*) und ewig Bewegende erklärt (die Pythagoreer betrachten zwar die *θεῖα σώματα* oder die Gestirne, nicht aber das *θεῖον* im absoluten Sinn als bewegt, sie stellten vielmehr die Bewegung auf die Seite des Unbegrenzten; vgl. S. 374, 1. 354, 3); und es liegt nahe, hierin eine missverständliche Nachbildung dessen zu vermuthen, was Plato Krat. 397 C. Arist. De cœlo I, 3. 270 b 22. Meteor. I, 3. 339 b 25 sagt, und der letztere (s. u. S. 490 f.) über Alkmäon berichtet. Noch weniger lässt sich, wie früher bemerkt wurde, in der Lehre von der anfangslosen Kreisbewegung der Seele und in den hiefür gebrauchten Ausdrücken der platonische und aristotelische Einfluss verkennen. In Alexander's Darstellung ist ebenso, wie in der kurzen Angabe des Sextus, das Stoische ganz augenfällig, und es ist kaum nöthig, in dieser Beziehung auf das *πνεῦμα διὰ παντὸς διῆκον*, die emanatistische Vorstellung vom Ursprung der menschlichen Seele aus der göttlichen, die gleich zu erwähnende unpythagoreische Kosmologie,

die | Annahmen der früheren Philosophen über die Seele bespricht[1]), von den Pythagoreern nur die bekannte Behauptung an, dass die Sonnenstäubchen Seelen seien, und erst hieraus folgert er, nicht ohne Mühe, sie haben die Seele für das bewegende Princip gehalten; dass er sich aber hierauf beschränkt hätte, wenn ihm so entwickelte und eingreifende Bestimmungen, wie die oben angeführten, vorlagen, oder dass ihm, dem genauen Kenner der pythagoreischen Lehre und der philolaischen Schrift, diese Bestimmungen trotz ihrer Bedeutung entgangen wären, ist beides gleich unwahrscheinlich[2]). Wir dürfen | da-

die oben berührte Vierheit der Elemente u. a. ausdrücklich zu verweisen. Ganz ähnlich lauten aber auch Cicero's kurze Aussagen, und es ist sehr möglich, dass dieselben in letzter Beziehung aus der gleichen Quelle geflossen sind wie die Alexander's. Die Definition bei Plutarch sieht gleichfalls gar nicht altpythagoreisch aus. Dass bei Stobäus das *ἡγεμονικὸν* nur stoisch sein kann, ist schon bemerkt worden; von Simplicius und seinem Nachfolger wird ohnediess niemand eine Unterscheidung des altpythagoreischen von späterer Auslegung desselben erwarten. Nicht minder handgreiflich ist der spätere Ursprung eines Fragments bei Clemens Cohort. 47 C: *ὁ μὲν θεὸς εἷς· χ' οὗτος δὲ οὐχ, ὥς τινες ὑπονοοῦσιν, ἐκτὸς τᾶς διακοσμήσιος, ἀλλ' ἐν αὐτᾷ, ὅλος ἐν ὅλῳ τῷ κύκλῳ, ἐπίσκοπος πάσας γενέσιος, κρᾶσις τῶν ὅλων· ἀεὶ ὢν καὶ ἐργάτας τῶν αὐτοῦ δυνάμιων καὶ ἔργων ἁπάντων, ἐν οὐρανῷ φωστὴρ καὶ πάντων πατὴρ, νοῦς καὶ ψύχωσις τῷ ὅλῳ κύκλῳ, πάντων κίνασις.* (Das gleiche in Ps.-Justin's Recension Th. III b, 117, 5.) Die Polemik des stoischen Pantheismus gegen aristotelischen Deismus ist hier unverkennbar.

1) De an. I, 2; s. u. S. 444, 4.

2) Von dem zweiten der oben angenommenen Fälle wird man diess ohne weiteres zugeben; aber auch der erste verliert allen Anspruch auf Wahrscheinlichkeit, wenn wir beachten, mit welcher Sorgfalt und Vollständigkeit Arist. a. a. O. alles beibringt, was irgend von einem seiner Vorgänger auf die Seele bezügliches anzuführen war; wie er am Anfang und Schluss des Kapitels die Absicht ausspricht, alle früheren Ansichten aufzuzählen (*τὰς τῶν προτέρων δόξας συμπαραλαμβάνειν ὅσοι τι περὶ αὐτῆς ἀπεφήναντο*, und am Schluss: *τὰ μὲν οὖν παραδεδομένα περὶ ψυχῆς . . ταῦτ' ἐστίν*); wie wenig er gerade von den Pythagoreern bestimmt zu behaupten wagt, was der angebliche Philolaos so entschieden ausspricht, dass die Seele das *κινητικὸν* sei (404 a, 16: *ἔοικε δὲ καὶ τὸ παρὰ τῶν Πυθαγορείων λεγόμενον τὴν αὐτὴν ἔχειν διάνοιαν*); wie auffallend es wäre, dass unter denen, welche die Seele für eines der Elemente halten, die Pythagoreer nicht genannt sind, falls sie wirklich gesagt haben, was Alexander Polyhistor, Cicero u. a. ihnen zuschreiben; denn was man allein einwenden könnte, Aristoteles rede von der menschlichen, nicht der Weltseele, das wäre nicht richtig: er handelt von der Seele überhaupt, auch der Weltseele, die angeblichen Pythagoreer ihrerseits auch von den Menschen-

her die Lehre von der Weltseele den Pythagoreern nicht beilegen, und wenn sie auch vom Centralfeuer Wärme und Lebenskraft in die Welt ausströmen liessen, so ist doch diese alterthümlich materialistische Vorstellung von der Annahme einer Weltseele, als eines besondern, unkörperlich gedachten Wesens, noch sehr verschieden.

Um das Centralfeuer soll sich nun die Erde, und zwischen beiden die Gegenerde, in der Art bewegen, dass die Erde der Gegenerde und dem Centralfeuer immer die gleiche Seite zukehrt, und aus diesem Grunde sollen uns, die wir auf der anderen Seite wohnen, die Strahlen des Centralfeuers nicht unmittelbar von diesem, sondern nur mittelbar von der Sonne aus zukommen; wenn sich die Erde auf der gleichen Seite

seelen. Arist. unterscheidet aber die Pythagoreer auch ausdrücklich von denen, welche die Seele (wie der angebliche Philolaos) als *ἀρχὴ τῆς κινήσεως* beschrieben, wenn er nach der Besprechung ihrer Annahmen über dieselbe 404 a 20 fortfährt: *ἐπὶ ταὐτὸ δὲ φέρονται καὶ ὅσοι λέγουσι τὴν ψυχὴν τὸ αὐτὸ κινοῦν* u. s. w. So konnte er sich doch nicht ausdrücken, wenn sie gerade die ersten waren, welche Plato in dieser Bestimmung vorangiengen. Vgl. Hermes X, 190. — Was Chaignet und Rohr hiegegen einwenden, hat nicht viel auf sich. Jener meint (II, 176), da Arist. aus der Vorstellung der Pythagoreer über die Sonnenstäubchen doch schliesse, dass in der Seele die bewegende Kraft sei (404 a 21: *ἐοίκασι γὰρ οὗτοι πάντες ὑπειληφέναι τὴν κίνησιν οἰκειότατον εἶναι τῇ ψυχῇ*), so müsse er ihnen eine Weltseele beilegen; und ähnlich äussert sich auch Rohr a. a. O. S. 21; als ob nicht gerade der Umstand, dass Arist. diess aus jener Bestimmung erst erschliesst, und dieses Schlusses selbst keineswegs sicher ist, klar zeigte, wie wenig ihm eine so unzweideutige Erklärung, wie die unseres Bruchstücks, vorgelegen haben kann. Weiter macht Chaignet (II, 84) für sich geltend, dass nach Arist. (s. u. S. 490, 1) auch Alkmäon den Gestirnen und dem Weltganzen *une âme éternellement motrice* beigelegt habe; allein davon sagt Arist. kein Wort, sondern nur, dass er gesagt habe, die *θεῖα*, der Himmel und die Gestirne, seien in beständiger Bewegung, was etwas ganz anderes ist, als die Zurückführung aller Bewegungen auf ein einheitliches, von dem Körper der Welt verschiedenes, durch das Weltganze verbreitetes geistiges Princip. Beruft sich endlich Rohr a. a. O. S. 21 auf den platonischen Phädo 86 B ff., um zu beweisen, dass die von Arist. De an. I, 4 besprochene Auffassung der Seele als Harmonie ihres Leibes pythagoreisch sei, so sehe ich nicht, wie daraus geschlossen werden könnte, dass die Pythagoreer eine Weltseele annahmen (oder haben etwa Aristoxenus und Dicäarch eine solche angenommen?); es wird jedoch tiefer unten noch gezeigt werden, dass wir kein Recht haben, jene Bestimmung der pythagoreischen Schule als solcher zuzuschreiben.

des Centralfeuers mit der | Sonne befindet, haben wir Tag, im andern Fall Nacht[1]). Abweichende | Angaben, welche

1) Arist. De cœlo II, 13 s. o. S. 414, 3. Simpl. z. d. St. 229 a 16 (Schol. 505 a 19): οἱ Πυθαγόρειοι . . ἐν μὲν τῷ μέσῳ τοῦ παντὸς πῦρ εἶναί φασι, περὶ δὲ τὸ μέσον τὴν ἀντίχθονα φέρεσθαί φασι, γῆν οὖσαν καὶ αὐτὴν, ἀντίχθονα δὲ καλουμένην διὰ τὸ ἐξ ἐναντίας τῇδε τῇ γῇ εἶναι· μετὰ δὲ τὴν ἀντίχθονα ἡ γῆ ἥδε, φερομένη καὶ αὐτὴ περὶ τὸ μέσον, μετὰ δὲ τὴν γῆν ἡ σελήνη (οὕτω γὰρ αὐτὸς ἐν τῷ περὶ τῶν Πυθαγορικῶν ἱστορεῖ)· τὴν δὲ γῆν ὡς ἓν τῶν ἄστρων οὖσαν κινουμένην περὶ τὸ μέσον κατὰ τὴν πρὸς τὸν ἥλιον σχέσιν νύκτα καὶ ἡμέραν ποιεῖν· ἡ δὲ ἀντίχθων κινουμένη περὶ τὸ μέσον καὶ ἑπομένη τῇ γῇ οὐχ ὁρᾶται ὑφ' ἡμῶν διὰ τὸ ἐπιπροσθεῖν ἡμῖν ἀεὶ τὸ τῆς γῆς σῶμα — so dass also die von uns bewohnte Seite der Erde immer vom Centralfeuer und der Gegenerde abgekehrt ist. Plac. III, 11, 3: Φιλόλαος ὁ Πυθαγόρειος, τὸ μὲν πῦρ μέσον· τοῦτο γὰρ εἶναι τοῦ παντὸς ἑστίαν. δευτέραν δὲ τὴν ἀντίχθονα· τρίτην δὲ ἣν οἰκοῦμεν γῆν ἐξ ἐναντίας κειμένην τε καὶ περιφερομένην τῇ ἀντίχθονι· παρ' ὃ καὶ μὴ ὁρᾶσθαι ὑπὸ τῶν ἐν τῇδε τοὺς ἐν ἐκείνῃ. Ebd. 13: οἱ μὲν ἄλλοι μένειν τὴν γῆν· Φιλόλ. δὲ ὁ Πυθαγ. κύκλῳ περιφέρεσθαι περὶ τὸ πῦρ κατὰ κύκλου λοξοῦ ὁμοιοτρόπως ἡλίῳ καὶ σελήνῃ. Stob. I, 530 (Aetius Plac. II, 20, 12, weitere Parallelstellen aus der gleichen Quelle bei Diels Doxogr. 349): Φιλόλαος ὁ Πυθαγόρειος ὑαλοειδῆ τὸν ἥλιον, δεχόμενον μὲν τοῦ ἐν τῷ κόσμῳ πυρὸς τὴν ἀνταύγειαν, διηθοῦντα δὲ πρὸς ἡμᾶς τό τε φῶς καὶ τὴν ἀλέαν, ὥστε τρόπον τινὰ διττοὺς ἡλίους γίγνεσθαι, τό τε ἐν τῷ οὐρανῷ πυρῶδες, καὶ τὸ ἀπ' αὐτοῦ πυροειδὲς κατὰ τὸ ἐσοπτροειδές· εἰ μή τις καὶ τρίτον λέξει τὴν ἀπὸ τοῦ ἐνόπτρου κατ' ἀνάκλασιν διασπειρομένην πρὸς ἡμᾶς αὐγήν. Bei der Benützung dieser Angaben fragt es sich nun zunächst: wie dachten sich die Pythagoreer die Lage der Antichthon zu Erde und Centralfeuer? An sich wäre zweierlei möglich: sie könnte zwischen beide, auf den sie verbindenden Halbmesser der Erdbahn, oder auch jenseits des Centralfeuers, an das Ende einer von der Erde durch das Centralfeuer gezogenen und von hier aus bis an die Bahn der Antichthon verlängerten Linie gesetzt worden sein. Indessen folgt die letztere Vorstellung aus dem ἐναντίαν, ἐξ ἐναντίας des Aristoteles und Simplicius, auf welches sich Schaarschmidt (Schriftst. d. Philol. 33) für sie beruft, nicht; denn dieser Ausdruck kann recht wohl mit Böckh (Phil. 115) davon verstanden werden, dass die Erde vom Centralfeuer abgekehrt und dem äusseren Umkreis zugewandt ist, die Gegenerde umgekehrt, und auch wenn man ihn nur auf die Lage der Gegenerde gegen die Erde bezieht, besagt er nicht mehr, als dass sie dieser diametral entgegengesetzt sei, d. h. in der Verlängerung der Erdachse (nicht seitlich von ihr) liege; ob diesseits oder jenseits des Centralfeuers, lässt er unentschieden. Für Böckh's Annahme spricht vielmehr ausser dem ἑπομένην in der Stelle des Simplicius die ganze Analogie der pythagoreischen Anschauung, welche es verlangt, dass die Reihe der vom Umkreis aus sich folgenden Himmelskörper sich ununterbrochen bis zum Centralfeuer fortsetze und nicht erst

unter Beseitigung des Centralfeuers und der Erdbewegung die Gegenerde zum Mond[1]) oder zur zweiten Halbkugel der Erde[2]) machen, sind eine missverständliche Umdeutung | der altpythagoreischen Lehre aus dem Standpunkt der späteren Sternkunde; an eine Ueberlieferung über die Ansichten der

jenseits desselben zum Abschluss komme. (Vgl. Böckh Kl. Schr. III, 320 ff., wo auch einige weitere Einwürfe Schaarschmidt's gegen Böckh's frühere Darstellung abgewiesen werden.) Was sodann die Sonne und das Sonnenlicht betrifft, so wollte Böckh Philol. 124 f. in der Angabe, dass das Sonnenlicht der Widerschein von dem Feuer des Umkreises sei, ein Missverständniss sehen; später (Unters. üb. d. kosm. Syst. d. Platon 94) gab er der Annahme von Martin (Études sur le Timée II, 100) den Vorzug, dass die Sonne neben dem Licht des Centralfeuers auch das des äusseren Feuers ansammle und ausstrahle. Nun würde allerdings das διηθεῖν, wie Böckh Philol. 127 f. ausreichend gezeigt hat, eine Zurückstrahlung des Centralfeuers nicht ausschliessen; andererseits aber kann die Reflexion über die dreifache Sonne, welche keinenfalls von Philolaos selbst herrühren wird (vgl. S. 289), nicht beweisen, dass das Sonnenlicht vom Centralfeuer, und nicht vom Feuer des Umkreises, herstamme. Nur scheint es, wenn das letztere die Sonne erleuchten kann, müsste es auch uns sichtbar sein. Wir werden jedoch tiefer unten noch wahrscheinlich finden, dass die Pythagoreer dieses Feuer wirklich in der Milchstrasse zu erblicken glaubten; damit verträgt sich aber die Annahme, seine Strahlen werden uns (neben denen des Centralfeuers) von der Sonne, als einer Art Brennspiegel, concentrirter zugesendet, und die Stelle des Aëtius spricht allerdings für dieselbe. Ob sich die Pythagoreer unter den übrigen Planeten und den Fixsternen ähnliche, nur schwächere Sammelheerde für jene Strahlen dachten, wird nicht gesagt.

1) Simpl. a. a. O. 229 a 37. Schol. 505 a 32: *καὶ οὕτω μὲν αὐτὸς τὰ τῶν Πυθαγορείων ἀπεδέξατο· οἱ δὲ γνησιώτερον αὐτῶν μετασχόντες* u. s. w. (s. S. 416, 3 g. E.) *ἄστρον δὲ τὴν γῆν ἔλεγον ὡς ὄργανον καὶ αὐτὴν χρόνου· ἡμερῶν γάρ ἐστιν αὕτη καὶ νυκτῶν αἰτία . . . ἀντίχθονα δὲ τὴν σελήνην ἐκάλουν οἱ Πυθαγόρειοι, ὥσπερ καὶ αἰθερίαν γῆν* u. s. w. Da hier die angeblich reinere pythagoreische Lehre von der aristotelischen Darstellung ausdrücklich unterschieden wird, können wir über die Herkunft der ersteren um so weniger im Zweifel sein. Clemens Strom. V, 614 C meint gar, die Pythagoreer hätten unter der Gegenerde den Himmel, im christlichen Sinn, verstanden.

2) Alexander Polyh. b. Diog. VIII, 25: die Pyth. lehrten *κόσμον . . μέσην περιέχοντα τὴν γῆν καὶ αὐτὴν σφαιροειδῆ καὶ περιοικουμένην. εἶναι δὲ καὶ ἀντίποδας, καὶ τὰ ἡμῖν κάτω ἐκείνοις ἄνω.* Aehnlich der Ungenannte b. Phot. Cod. 249 (s. o. 414, 3 Schl.) mit der Behauptung: Pythagoras lehre 12 Sphären, den Fixsternhimmel, die sieben Planetensphären (Sonne und Mond mit eingeschlossen), den Feuer-, Luft- und Wasserkreis, und in der Mitte die Erde. Auch im weiteren ist hier das aristotelische unverkennbar.

älteren Pythagoreer, oder gar des Pythagoras selbst[1]), ist bei diesen Angaben nicht zu denken. Erst bei Pythagoreern des vierten Jahrhunderts findet sich die Lehre von der Achsendrehung der Erde[2]), welche voraussetzt, dass die Gegenerde und das | Centralfeuer als abgesonderte Theile der Welt aufgegeben wurden; mochte man sie nun ganz fallen lassen, oder jene zur westlichen Halbkugel

1) Wie sie MARTIN Études sur le Timée II, 101 ff. und GRUPPE d. kosmischen Syst. d. Griechen 48 ff. annehmen. Pythagoras und die ältesten Pythagoreer hätten sich nach dieser Annahme die Erde als ruhende Kugel in der Mitte der Welt vorgestellt; später, glaubt Gruppe, sei die Lehre vom Centralfeuer und der Drehung um dasselbe durch Hippasus oder sonst einen von den Vorgängern des Philolaos aufgebracht worden, aber zunächst noch ohne die Gegenerde; erst eine Ausartung dieser Lehre sei diejenige, welche die Gegenerde zwischen die Erde und das Centralfeuer einschiebt. Die Grundlosigkeit aller dieser Hypothesen, welche BÖCKH a. a. O. S. 89 ff. mit grosser Ueberlegenheit nachgewiesen hat, erhellt sofort, wenn man die Zeugnisse, auf die sie sich gründen, mit kritischem Auge ansieht. Das, was Gruppe für Spuren der ächtpythagoreischen Lehre hält, sind vielmehr Ausdeutungen einer Zeit, die sich in jene alterthümlich seltsamen Vorstellungen nicht mehr zu finden wusste. Wenn vollends RÖTH II a, 817 f. b, 247 f. die Behauptung, dass Pythagoras und seine Schule unter der Gegenerde nur die uns entgegengesetzte Halbkugel verstanden, die Erde in die Mitte der Welt verlegt und ihr eine Bewegung um ihre eigene Achse zugeschrieben habe, nicht allein selbst vertheidigt, sondern auch Aristoteles aufdringt, so bedarf diess keiner Widerlegung. — Dass Copernicus u. a. den Pythagoreern mit Unrecht die Lehre von der Achsendrehung der Erde und von ihrer Bewegung um die Sonne beigelegt haben, musste TIEDEMANN (die ersten Philosophen Griechenlands S. 448 ff.) und BÖCKH De Plat. Syst. cœl. globor. S. XI ff. (Kl. Schr. III, 272). Philol. 121 f., und französischen Gelehrten gegenüber selbst MARTIN Études u. s. w. II, 92 ff. noch beweisen; jetzt ist es allgemein anerkannt.

2) Als den Urheber dieser Annahme nannte THEOPHRAST nach CIC. Acad. II, 39, 123 den Syrakusier Hicetas; in der Folge treffen wir sie bei Ekphantus (HIPPOL. Refut. I, 15 S. 30. Plac. III, 13, 3) und Heraklides (Th. II a, 1036). MARTIN a. a. O. 101. 125 und GRUPPE a. a. O. 86 ff. glauben zwar auch Hicetas das Centralfeuer und die planetarische Bewegung der Erde um dasselbe zuschreiben zu dürfen; m. vgl. jedoch hiegegen BÖCKH kosm. Syst. Pl. 122 ff., welcher wahrscheinlich macht, dass Plac. III, 9, 2 (wo zwar schon EUS. pr. ev. XV, 55 unsern jetzigen Text gibt, Ps.-GALEN jedoch Hist. phil. 78 *τῶν Πυθαγορείων τινὲς* hat) ein durch Auslassung einiger Worte entstandener Fehler sei, und die Stelle ursprünglich gelautet haben möge: *Ἱκέτης ὁ Πυθαγόρειος μίαν, Φιλόλαος δὲ ὁ Πυθαγόρειος δύο* u. s. w. Ueber die Lebenszeit des Hicetas ist nichts überliefert; aber BÖCKH's Vermuthung a. a. O. 126, dass er Lehrer des Ekphantus und jünger als Philolaos war, hat viel für sich.

machen, dieses in das Innere der Erde verlegen. Der gleichen Zeit gehört vielleicht die Annahme an, dass der Komet ein eigener Planet sei[1]); dieser achte Planet konnte nämlich dazu dienen, nach Beseitigung der Gegenerde die Zehnzahl der himmlischen Körper zu wahren[2]); doch kann jene Vermuthung auch von solchen aufgebracht sein, welche von dem System der zehn Himmelskörper und von der Gegenerde noch nichts wussten, oder nicht damit einverstanden waren. Die Gestalt der Erde dachten sich die Pythagoreer ohne Zweifel kugelförmig[3]); | ihre Lage gegen das Central-

1) Arist. Meteorol. I, 6. 342 b 29: *τῶν δ' Ἰταλικῶν τινες καὶ καλουμένων Πυθαγορείων ἕνα λέγουσιν αὐτὸν* (sc. *τὸν κομήτην*) *εἶναι τῶν πλανήτων ἀστέρων*, worüber dann noch näheres mitgetheilt wird. Eine ähnliche Ansicht habe Hippokrates von Chios (um 450) und sein Schüler Aeschylus aufgestellt. Alex. z. d. St. (Arist. Meteor. ed. Idel. I, 180) wiederholt diese Angaben; ebenso Aetius Plac. III, 2, 1, doch dieser mit dem Beisatz, andere von den Pythagoreern halten den Kometen für eine blosse Lichtspiegelung; Olympiodor (S. 183 Idel.) überträgt das, was Aristoteles von „einigen Pythagoreern" sagt, auf Pythagoras selbst. Der Scholiast zu Arat. Diosem. 359 (bei Ideler a. a. O. S. 380 f.), welcher die Angabe über die Pythagoreer, ohne Zweifel missverständlich, erweitert, nennt auch Hippokrates einen Pythagoriker, und die gleiche Bedeutung hat es vielleicht, wenn er bei Alex. *εἷς τῶν μαθηματικῶν* heisst.

2) Das Centralfeuer konnte dabei immer noch in seiner Bedeutung bleiben, wenn es von der Erde als Hohlkugel umfasst gedacht wurde.

3) Böckh Kl. Sch. III, 335 f. ist der Ansicht, die Pythagoreer hätten sich Erde und Gegenerde als zwei Halbkugeln vorgestellt, die, durch eine engere oder weitere Spalte getrennt, ihre flachen Seiten einander zukehren. Was ihn jedoch zu dieser Ansicht geführt hat, ist nur die Voraussetzung (a. a. O. 329 f.), dass die Pythagoreer zu ihrer Lehre von der Gegenerde durch Zerlegung der Erde in ihre zwei Halbkugeln gekommen seien; im übrigen gibt auch er zu, dass Aristoteles keine Spur von dieser Ansicht enthalte, sondern sich ohne Zweifel unter Erde und Gegenerde volle Kugeln gedacht habe. Allein zu jener Voraussetzung über die Entstehung der pythagoreischen Lehre haben wir, wie mir scheint, kein Recht; wurde vielmehr die Erde einmal als Kugel gedacht, so war es ohne Zweifel, wenn ein zehenter Himmelskörper nöthig zu sein schien, viel natürlicher, ihr diesen als zweite Kugel beizufügen, als sie selbst in zwei Halbkugeln zu theilen. Auch die Analogie der übrigen Gestirne lässt vermuthen, dass die Erde und Gegenerde ebenso, wie Sonne und Mond, für Kugeln gehalten wurden. Hat endlich Aristoteles über dieselben nur diese Vorstellung gehabt, so werden wir schwerlich einer andern den Vorzug geben dürfen. Dass die Pythagoreer nach Alex. b. Diog. VIII, 25 f. die Erde für kugelförmig und rings umwohnt hielten, mithin Antipoden annahmen, beweist

feuer und gegen die Sonne wurde so bestimmt, dass sie jenem die westliche Halbkugel zukehren sollte[1]); zugleich übersahen aber die Pythagoreer die Neigung der Erdbahn gegen die Sonnenbahn nicht[2]), welche in ihrem kosmischen System nicht blos zur Erklärung des Wechsels in den Jahreszeiten, sondern auch desshalb nothwendig war, weil die Erde sonst dem Licht des Centralfeuers den Zutritt zur Sonne jeden Tag bei ihrem Durchgang zwischen beiden versperrt hätte. Aus dem Eintreten | des Mondes zwischen Erde und Sonne wurden die Sonnenfinsternisse, aus einer Verdunklung des Mondes durch die Erde, oder auch durch andere Himmelskörper, die Mondsfinsternisse erklärt[3]). Sonne und Mond hielten die Pytha-

allerdings nicht viel, und dass nach Favorin b. Diog. VIII, 48 Pythagoras sie für rund (*στρογγύλη*) erklärte, noch weniger.

1) Gruppe a. a. O. S. 65 ff. glaubt: der Sonne die nördliche, dem Centralfeuer die südliche Halbkugel, und er verbindet hiemit den Gegensatz des Oben und Unten in der Art, dass die südliche, dem Centralfeuer zugewandte Seite den Pythagoreern zugleich die obere gewesen sein soll; was jedoch Böckh D. kosm. Syst. Pl. 102 ff. vgl. Kl. Schr. III, 329 erschöpfend widerlegt hat.

2) Plac. III, 13, 2: *Φιλόλαος . . κύκλῳ περιφέρεσθαι* [*τὴν γῆν*] *περὶ τὸ πῦρ κατὰ κύκλον λοξόν.* Ebd. II, 12, 2: *Πυθαγόρας πρῶτος ἐπινενοηκέναι λέγεται τὴν λόξωσιν τοῦ ζωδιακοῦ κύκλου, ἥντινα Οἰνοπίδης ὁ Χῖος ὡς ἰδίαν ἐπίνοιαν σφετερίζεται.* Vgl. c. 23, 6. Nach andern soll schon Anaximander diese Entdeckung gemacht haben; s. o. 226, 1. Eudemus jedoch schrieb sie nach Theo Astron. S. 322 Mart. (Eud. Fragm. ed. Spengel S. 140) Oenopides zu, wenn nämlich hier statt *διάζωσιν* „*λόξωσιν*“ zu lesen ist, und die Behauptung der Placita, dass sie dieser Pythagoras entwendet habe, lässt allerdings (wie Schäfer Die astron. Geographie d. Griech. u. s. w. Gymn. progr. Flensb. 1873 S. 17 richtig bemerkt) vermuthen, er habe sie für sich in Anspruch genommen. Bei Diodor I, 98 behaupten ägyptische Gelehrte, Oen. sei mit ihr in Aegypten bekannt geworden, was gleichfalls voraussetzt, dass er der erste gewesen sei, der sie in Griechenland vortrug. In diesem Fall muss sie von ihm zu den Pythagoreern gekommen sein. Oenop. war nach Prokl. in Eucl. 66 Fr. um weniges jünger als Anaxagoras, also ein älterer Zeitgenosse des Philolaos.

3) Ueber die Sonnenfinsternisse s. m. Stob. I, 526; über die des Mondes bemerkt Arist. De coelo II, 13. 293 b 21 nach seinem Bericht über die Lehre von der Gegenerde: *ἐνίοις δὲ δοκεῖ καὶ πλείω σώματα τοιαῦτα ἐνδέχεσθαι φέρεσθαι περὶ τὸ μέσον, ἡμῖν δὲ ἄδηλα διὰ τὴν ἐπιπρόσθησιν τῆς γῆς. διὸ καὶ τὰς τῆς σελήνης ἐκλείψεις πλείους ἢ τὰς τοῦ ἡλίου γίγνεσθαί φασιν· τῶν γὰρ φερομένων ἕκαστον ἀντιφράττειν αὐτὴν, ἀλλ᾽ οὐ μόνον τὴν γῆν.* Das gleiche sagt Aetius Plac. II, 29, 4, nach dem Text

goreer für glasartige Kugeln[1]), welche Licht und Wärme auf die Erde zurückstrahlen[2]). Zugleich wird uns aber berichtet,

bei Stob. I, 358 unter Berufung auf Aristoteles und Philippus aus Opus, von τινὲς τῶν Πυθαγορείων, aber mit der bemerkenswerthen Abweichung, dass die Mondsfinsternisse ihnen zufolge ἀντιφράξει τοτὲ μὲν τῆς γῆς τοτὲ δὲ τῆς ἀντίχθονος entstehen sollen. Dass nun auch Aristoteles bei seiner Angabe zunächst an Pythagoreer, und nicht an Anaxagoras (s. u. S. 902[4]) denkt, liegt am Tage; denn von Körpern, welche den Mittelpunkt der Welt, unsern Augen durch die Erde verdeckt, also zwischen ihm und ihr umkreisen, können nur jene gesprochen haben. Es können diess aber nur jüngere, vielleicht bereits von Anaxagoras beeinflusste Mitglieder der Schule gewesen sein. In dem System des Philolaos hat zwischen Erde und Centralfeuer nur die Gegenerde Raum; da sie aber der Erde parallel geht, könnte sie keine Mondsfinsterniss bewirken, die nicht auch der Erdschatten für sich allein hervorbringen würde. Den Grund jener Annahme vermuthet Schäfer a. a. O. S. 19 ausser der grösseren Häufigkeit der Mondfinsternisse in der von Plin. h. nat. II, 13, 57 erwähnten (aus der atmosphärischen Strahlenbrechung erklärbaren) Erscheinung, deren Zeit wir aber nicht kennen, dass einmal der untergehende Mond verfinstert war, während die aufgehende Sonne sich bereits über dem Horizont zeigte.

1) Plac. II, 20, 12 par. (s. o. 420, 1). Ebd. II, 25, 7: Πυθαγόρας κατοπτροειδὲς (wofür Theodoret IV, 23 πετρῶδες gibt) σῶμα τῆς σελήνης. Was die Gestalt der Sonne betrifft, so bezeichnen sie die Placita b. Eus. pr. ev. XV, 23, 7 als glasartige Scheibe (δίσκος); da aber diese Bestimmung in allen sonstigen Texten fehlt, und der bestimmten Angabe bei Stob. I, 526: οἱ Πυθ. σφαιροειδῆ τὸν ἥλιον widerstreitet, da endlich der Sonne doch wohl die gleiche Gestalt beigelegt wurde, wie dem Mond, dessen Kugelgestalt nicht bestritten wird, so ist die Angabe bei Eusebius für unrichtig zu halten.

2) Die Frage, woher diese ihnen selbst zufliessen, ist in Betreff der Sonne schon S. 420, 1 besprochen worden. Was den Mond anbelangt, so würden sich mit dem, was über seine Verfinsterungen gesagt wird (vorl. Anm.), beide Annahmen vertragen: dass er sein Licht von der Sonne, und dass er es vom Centralfeuer erhalte. In diesem wie in jenem Fall müsste sich die Erde zur Zeit des Vollmonds nach Aufgang des Mondes zwischen dem Centralfener und dem Monde, und die Sonne, von der Erde aus gesehen, jenseits des Centralfeuers befinden, und Mondsfinsternisse würden nach der ersten Annahme dann eintreten, wenn sie in ihrem Umlauf um das Centralfeuer die von der Sonne zum Monde, nach der andern, wenn sie die vom Centralfeuer zum Monde führende Gerade schneidet; und ebenso liesse sich die Vermuthung, dass noch weitere Weltkörper ausser der Erde ihren Schatten auf den Mond werfen, beiden Voraussetzungen anpassen. Da aber die Beleuchtung des Mondes durch die Sonne schon Anaximenes, dann Parmenides, Anaxagoras und Empedokles bekannt ist, lässt sich nicht annehmen, sie sei den Pythagoreern bis über Philolaos herab fremd geblieben.

sie | haben sich die Gestirne der Erde ähnlich, und wie diese von einem Luftkreis umgeben gedacht[1]), und sie haben dem Mond insbesondere Pflanzen und lebende Wesen beigelegt, die weit grösser und schöner sein sollten, als die auf der Erde[2]). Die Veranlassung zu dieser Annahme lag, wie es scheint, theils in dem erdartigen Aussehen der Mondscheibe, theils in dem Wunsche, geeignete Wohnsitze für die von der Erde abgeschiedenen Seelen und die Dämonen nachzuweisen[3]), theils auch in dem Gedanken, dass die Gestirne, welchen die Erde als Planet gleichgestellt war, die aber einem besseren Theile der Welt angehören sollten als sie, alles, was der Erde zum Schmucke gereicht, in vollkommenerer Weise besitzen müssen. Von den Planeten, deren Reihenfolge die Pythagoreer zuerst bestimmt haben sollen[4]), werden die zwei, welche die spätere Astronomie zwischen Sonne und Erde setzt, Merkur

Andererseits ist aber freilich schwer zu sagen, und auch die Berichte geben uns keinen Aufschluss darüber, wie es kommt, dass der Mond vom Centralfeuer gar nicht, oder doch nicht stark genug beleuchtet wird, um uns ohne das Sonnenlicht sichtbar zu werden.

1) Plac. II, 13, 8 (vgl. Diels Doxogr. 343 b. 624, 15): *Ἡρακλείδης καὶ οἱ Πυθαγόρειοι ἕκαστον τῶν ἀστέρων κόσμον ὑπάρχειν γῆν περιέχοντα ἀέρα τε καὶ αἰθέρα ἐν τῷ ἀπείρῳ αἰθέρι. ταῦτα δὲ τὰ δόγματα ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς φέρεται· κοσμοποιοῦσι γὰρ ἕκαστον τῶν ἀστέρων.*

2) Plac. II, 30, 1 (Galen c. 71): *οἱ Πυθαγόρειοι* (genauer Stob. I, 562: *τῶν Πυθαγορείων τινὲς, ὧν ἐστι Φιλόλαος*), *γεώδη φαίνεσθαι τὴν σελήνην διὰ τὸ περιοικεῖσθαι αὐτὴν καθάπερ τὴν παρ' ἡμῖν γῆν μείζοσι ζῴοις καὶ φυτοῖς καλλίοσιν· εἶναι γὰρ πεντεκαιδεκαπλασίονα τὰ ἐπ' αὐτῆς ζῷα τῇ δυνάμει μηδὲν περιττωματικὸν ἀποκρίνοντα καὶ τὴν ἡμέραν τοσαύτην τῷ μήκει.* In der letzteren Angabe vermuthet Böckh Philol. 131 f. einen Verstoss; denn wenn ein Erdentag einem Umlauf der Erde um das Centralfeuer gleichkommt, muss der Mond, dessen Umlaufszeit $29^1/_2$mal so gross ist, Tage von einem Erdenmonat, also in runder Zahl von 30 Erdentagen haben; der Tageslänge soll aber die Grösse und Kraft der Bewohner entsprechen. Vielleicht ist aber nur der Ausdruck ungenau, und die eigentliche Meinung die, dass die Dauer der Tages helle 15 vollen Erdentagen gleichkomme. Keinenfalls beweist diese Ungenauigkeit unseres Berichts etwas gegen die Authentie der philolaischen Schrift; vgl. S. 288 f.

3) Auf jenes führt die vor. Anm. angeführte Stelle; auf dieses die Angabe (vorl. Anm.), dass sich jene Annahme auch in den orphischen Gedichten vorgefunden habe, und die bei Jambl. V. P. 82 Pythagoras in den Mund gelegte Katechese: *τί ἐστιν αἱ μακάρων νῆσοι; ἥλιος, σελήνη.*

4) Vgl. S. 225, 1.

und Venus, nach älterer Ansicht zwischen Sonne und Mars verlegt[1]; dass die Venus zugleich Morgen- und Abendstern ist, soll | Pythagoras entdeckt haben[2]). Mit den übrigen Gestirnen bewegt sich auch der Fixsternhimmel um das Centralfeuer[3]); da aber durch die Bewegung der Erde seine scheinbare tägliche Umwälzung aufgehoben ist, so müssen die Pythagoreer hiebei an einen weit längeren, im Verhältniss zur täglichen Erdumdrehung unmerklichen Umlauf gedacht haben; sie scheinen jedoch zu dieser Annahme nicht durch bestimmte Beobachtungen, sondern blos durch dogmatische Voraussetzungen über die Natur der Gestirne veranlasst worden zu sein[4]). Die Bewegung rechneten sie nämlich zu den wesentlichen Eigenschaften der himmlischen Körper, und in der unwandelbaren Regelmässigkeit ihres Umlaufs fanden sie den augenscheinlichsten Beweis von der Göttlichkeit der Gestirne, die sie nach

1) M. s. hierüber ausser dem, was S. 414, 3. 390 unt. angeführt wurde, Plato Rep. X, 616 E. Tim. 38 D; Theo Astron. c. 15, S. 180; Phot. 439 b 21. Gegen diese Zeugnisse kommen Nikom. Harm. 6. 33 f. Plin. H. nat. II, 22, 84. Censorin di. nat. 13, 3. Chalcid. in Tim. c. 71, S. 155 (197 Mull.) und ähnliche Angaben jüngeren Ursprungs, welche der späteren Ordnung folgen, so wenig in Betracht, als die Verse des Alexander von Ephesus (eines Zeitgenossen von Cicero m. s. über ihn Martin in s. Ausgabe von Theo's Astronomie S. 66 f. Meineke Anal. Alex. 371 f. Müller Hist. gr. III, 240. Hiller Rhein. Mus. XXVI, 586 f. Susemihl Lit.-Gesch. d. Alex. Zeit I, 308) b. Theo a. a. O. (wo sie fälschlich Alexander dem Aetoler beigelegt werden), Chalcid. a. a. O. (welcher sie dem Milesier Alex., dem bekannten Polyhistor, zuschreibt). Heraklit. Alleg. Hom. c. 12; Alex. nennt aber die Pythagoreer nicht einmal. Die Angabe (Plin. nat. hist. II, 21, 83. Cens. di. nat. 13, 3), dass Pythagoras die Entfernung des Mondes von der Erde auf 126000 Stadien, die der Sonne vom Mond (wie Plinius beifügt) auf das doppelte, die der Fixsterne von der Sonne auf das dreifache berechnet habe, wird von Tannery Arch. f. Gesch. d. Ph. IV, 1 ff. eingehend widerlegt.

2) Diog. VIII, 14 vgl. IX, 23. Plin. II, 8, 37. Apollodor b. Stob. Ekl. I, 520.

3) Diess erhellt unwidersprechlich aus den S. 414, 3 beigebrachten Zeugnissen, und wird von Böckh kosm. Syst. Pl. S. 99 ff. gegen Gruppe a. a. O. 70 ff. mit Recht festgehalten.

4) Denn die Vorrückung der Tag- und Nachtgleichen, an die Böckh a. a. O. S. 93. 99 ff. Philol. 118 f. denkt, wurde nach den sonstigen Angaben erst viel später von Hipparch entdeckt.

der Weise des Alterthums annahmen [1]). Nach der voraussetzlichen Umlaufszeit des Fixsternhimmels scheinen sie das grosse Jahr bestimmt zu haben, das Plato doch wohl von ihnen entlehnt hat [2]); wenigstens ist es bei ihm mit den Vorstellungen | über die Seelenwanderung, in denen er sich vorzugsweise an die Pythagoreer hält, so eng verflochten, und so ächt pythagoreisch durch die Zehnzahl beherrscht, dass diese Vermuthung eine erhebliche Wahrscheinlichkeit für sich hat [3]). |

1) Man sieht diess, abgesehen von neupythagoreïschen Schriften, wie Onatas b. Stob. I, 96. 100, Ocellus c. 2 Schl. und der falsche Philolaos b. Stob. I, 422, theils aus Plato, der namentlich im Phädrus 246 E ff. (nach Böckh's Nachweisung, Philol. 105 ff., der seitdem die meisten beigetreten sind) ohne Zweifel pythagoreïschen Vorstellungen gefolgt ist, theils aus der Angabe des Aristoteles De an. I, 2. 405 a 29, (s. S. 490, 1) und dem, was S. 414, 3 aus Stobäus angeführt ist.

2) Vgl. Th. II a, 811.

3) Von diesem Weltjahr ist aber der Cyklus von 59 Jahren, in welchem 21 Schaltmonate vorkamen, oder dasjenige grosse Jahr zu unterscheiden, welches Philolaos und angeblich schon Pythagoras zur Ausgleichung der Differenzen zwischen dem Sonnenjahr und den Mondsmonaten aufstellte: Plac. II, 32, 2 (Stob. I, 264). Censorin. Di. nat. 18, 8; näheres bei Böckh Philol. 133 ff. Auch die Umlaufszeit des Saturn soll das grosse Jahr genannt worden sein, Phot. Cod. 149, S. 440 a 20. Die Dauer des Sonnenjahrs hätte Philol. nach Censorin. a. a. O. und 19, 2 auf 364½ Tage berechnet. Böckh findet diess unglaublich, weil das 365tägige Jahr damals in Aegypten schon lange bekannt gewesen sei, und versucht eine Erklärung der Angabe Censorin's, durch welche allerdings nicht alle Schwierigkeiten gehoben werden; Schaarschmidt S. 57 sieht in jener Annahme natürlich nur einen Beweis von der Unwissenheit des falschen Philolaos. Mir scheint es durchaus nicht sicher zu stehen, dass das ägyptische Jahr dem Philolaos bekannt war, noch weniger, dass ihm Gründe für diese Bestimmung der Jahresdauer zu Gebote standen, welche ihm eine Abweichung von derselben auch dann hätten unmöglich machen müssen, wenn sie sich ihm durch anderweitige Rücksichten empfahl. Solche Rücksichten konnten aber für einen Pythagoreer, dem bedeutsame Zahlen und Zahlenparallelismen über alles giengen, darin liegen, dass (wie theilweise schon Böckh S. 135 bemerkt hat) die 29½ Tage des Mondsmonats 59 halbe Tage, also die gleiche Zahl ergeben, wie die 59 Jahre des Cyklus; dass ferner die 59 Jahre 21 Monate = 729 Monaten sind, die 364½ Tage des Sonnenjahrs 729 halbe Tage; dass endlich 729 der Kubus von 9 und das Quadrat von 27, dem ersten Kubus einer ungeraden Zahl (und daher auch für Plato, Rep. IX, 587 E, von besonderer Bedeutung) ist. Wie es sich aber hiemit verhalten mag: jedenfalls finde ich es, hierin mit Böckh übereinstimmend, viel glaublicher, dass

Mit den gewöhnlichen Vorstellungen der Alten verglichen, bezeichnet diese Theorie einen merkwürdigen Fortschritt der Sternkunde. Denn während jene, die Ruhe des Erdkörpers voraussetzend, den Wechsel der Tages- und Jahreszeiten ausschliesslich von der Sonne herleiten, so wird hier zuerst der Versuch gemacht, wenigstens den ersteren aus der Bewegung der Erde zu erklären; und wenn auch sein wahrer Erklärungsgrund, die Achsendrehung der Erde, noch nicht gefunden ist, so führt doch die pythagoreische Lehre in ihrem nächsten astronomischen Ergebniss auf das gleiche hinaus, und sobald man die phantastischen Vorstellungen aufgab, welche allein aus den spekulativen Voraussetzungen des Pythagoreismus geflossen waren, musste sich die Gegenerde als westliche Halbkugel mit der Erde verschmelzen, das Centralfeuer in den Mittelpunkt der Erde selbst verlegt werden, und die Bewegung der Erde um das Centralfeuer in eine Bewegung um ihre eigene Achse sich verwandeln [1]).

Eine Folge von der Bewegung der Gestirne ist die berühmte Harmonie der Sphären. Wie nämlich jeder schnell bewegte Körper einen Ton erzeugt, so muss diess, wie die Pythagoreer glaubten, auch bei den Himmelskörpern der Fall sein; und indem sie nun die Höhe dieser Töne der Geschwindigkeit der Bewegung, diese hinwiederum der Entfernung der

ein Pythagoreer des fünften Jahrhunderts aus unvollkommener Sachkenntniss oder aus sonstigen Motiven das Jahr auf 364½ Tage schätzte, als dass ein sonst offenbar nicht ununterrichteter Schriftsteller des ersten oder zweiten Jahrhunderts v. Chr., in einer Zeit, welcher das Jahr von 365 Tagen längst geläufig war, dieses aus Unwissenheit um ½ Tag verkürzt haben sollte. Ja das letztere ist mir so unwahrscheinlich, dass ich, wofern sich die 364½ Tage dem Philolaos unter keinen Umständen zutrauen liessen, mich eher noch mit der Vermuthung befreunden könnte, Censorin oder seine Quelle sei auf dieselben nur durch eine Rechnung gekommen, welcher die Angabe über das grosse Jahr des Philolaos zu Grunde lag; diese selbst aber sei in Folge eines Schreibfehlers oder sonstigen Versehens ungenau, und Philolaos habe in Wirklichkeit 59 Sonnenjahre 59 Mondsjahren und 22 (statt 21) Monaten, also 730 Mondsumläufen gleichgesetzt; in welchem Falle das Jahr, den Mondsumlauf zu 29½ Tagen gerechnet, ebenso genau 365 Tage hat, wie bei der Gleichstellung von 59 Jahren mit 729 Monaten 364½.

1) Vgl. Böckh Philol. 123 und oben S. 422, 2.

einzelnen Gestirne, und die letztere der Distanz der Töne in der Octave entsprechend setzten, so erhielten sie die Vorstellung, dass die Gestirne durch ihren Umschwung eine Reihe von Tönen hervorbringen[1]), die zusammen | eine Octave, oder was dasselbe ist, eine Harmonie bilden[2]). | Wenn wir diese

1) Arist. De coelo II, 9 Anf.: *φανερὸν δ᾽ ἐκ τούτων, ὅτι καὶ τὸ φάναι γίνεσθαι φερομένων [τῶν ἄστρων] ἁρμονίαν, ὡς συμφώνων γινομένων τῶν ψόφων, κομψῶς μὲν εἴρηται καὶ περιττῶς ὑπὸ τῶν εἰπόντων, οὐ μὴν οὕτως ἔχει τἀληθές. δοκεῖ γάρ τισιν* (später heisst es bestimmter: *τοὺς Πυθαγορείους*) *ἀναγκαῖον εἶναι, τηλικούτων φερομένων σωμάτων γίγνεσθαι ψόφον, ἐπεὶ καὶ τῶν παρ᾽ ἡμῖν οὔτε τοὺς ὄγκους ἐχόντων ἴσους οὔτε τοιούτῳ τάχει φερομένων· ἡλίου δὲ καὶ σελήνης, ἔτι δὲ τοσούτων τὸ πλῆθος ἄστρων καὶ τὸ μέγεθος φερομένων τῷ τάχει τοιαύτην φορὰν, ἀδύνατον μὴ γίγνεσθαι ψόφον ἀμήχανόν τινα τὸ μέγεθος. ὑποθέμενοι δὲ ταῦτα καὶ τὰς ταχυτῆτας ἐκ τῶν ἀποστάσεων ἔχειν τοὺς τῶν συμφωνιῶν λόγους, ἐναρμόνιόν φασι γίνεσθαι τὴν φωνὴν φερομένων κύκλῳ τῶν ἄστρων.* (Oder wie diess Alex. zu Metaph. I, 5. 985 b 26. S. 29, 27. 31, 1 Bon. 39, 24. 41, 2 Hayd., unter Berufung auf Aristoteles' Schrift über die Pythagoreer, erläutert: *τῶν γὰρ σωμάτων τῶν περὶ τὸ μέσον φερομένων ἐν ἀναλογίᾳ τὰς ἀποστάσεις ἐχόντων . . . ποιούντων δὲ καὶ ψόφον ἐν τῷ κινεῖσθαι τῶν μὲν βραδυτέρων βαρὺν, τῶν δὲ ταχυτέρων ὀξὺν, τοὺς ψόφους τούτους κατὰ τὴν τῶν ἀποστάσεων ἀναλογίαν γινομένους ἐναρμόνιον τὸν ἐξ αὐτῶν ἦχον ποιεῖν.*) *ἐπεὶ δ᾽ ἄλογον ἐδόκει τὸ μὴ συνακούειν ἡμᾶς τῆς φωνῆς ταύτης, αἴτιον τούτου φασὶν εἶναι γενομένοις εὐθὺς ὑπάρχειν τὸν ψόφον, ὥστε μὴ διάδηλον εἶναι πρὸς τὴν ἐναντίαν σιγήν· πρὸς ἄλληλα γὰρ φωνῆς καὶ σιγῆς εἶναι τὴν διάγνωσιν, ὥστε καθάπερ τοῖς χαλκοτύποις διὰ συνήθειαν οὐθὲν δοκεῖ διαφέρειν καὶ τοῖς ἀνθρώποις ταὐτὸ συμβαίνειν.* Weitere Belege sind nach dieser ausführlichen Erklärung unsers Hauptzeugen entbehrlich, werden sich jedoch sogleich finden.

2) Es ist schon S. 358, 1. 2 bemerkt worden, dass die Pythagoreer unter der Harmonie ursprünglich die Oktave verstehen. Dass es sich mit der Harmonie der Sphären ebenso verhalte, müssten wir ausser dem Namen schon desshalb vermuthen, weil die Vergleichung der sieben Planeten mit den sieben Saiten der alten Leyer zu nahe lag, um so leicht übersehen zu werden. Bestimmter erhellt es aus den Zeugnissen der Alten. Gleich in der eben angeführten aristotelischen Stelle können wir unter den *λόγοι τῶν συμφωνιῶν* nicht wohl etwas anderes verstehen, als die Verhältnisse der Oktave, denn von den acht sog. Symphonieen, welche die spätere Theorie aufstellt (Aristox. Harm. I, 20. II, 45. Euklid. Introd. Harm. S. 12 f. Gaudent. Isag. S. 12), waren nach dem Zeugniss des Peripatetikers Aristoxenus (II, 45) vor seiner Zeit nur die drei ersten, Diatessaron, Diapente und Diapason (Quarte, Quinte, Oktave) von den Harmonikern behandelt worden. So werden auch in den S. 427, 1 berührten Versen Alexander's, trotz der musikalischen Verstösse in der weiteren Ausführung dieses Ge-

Töne nicht hören, wurde diess theils daraus erklärt, dass wir

dankens, welche ihm nach Adrastus und Theo (Theo Astron. c. 12, S. 190) Martin (Theon. Astron. 358 f.) nachweist, die Töne der 7 Planeten denen der siebensaitigen Lyra gleichgesetzt. Ausdrücklich sagt ferner Nikomachus (Harm. 6. 33 f.), dem Boeth. Mus. I, 20. 27 folgt: die 7 Planeten entsprechen in ihren Entfernungen und ihren Tönen genau den Saiten des Heptachords, und wenn er selbst dabei der Sonne, im Widerspruch mit dem älteren System (s. S. 427, 1), die mittlere Stelle anweist, und von den sieben Saiten den Mond der untersten, aber ihrem Tone nach höchsten (νήτη), den Saturn der obersten, aber ihrem Tone nach tiefsten (ὑπάτη) gleichsetzt, so vergisst er doch nicht zu bemerken, dass seine Vorgänger den Mond (Alex. Ephes. a. a. O. ungeschickter Weise die Erde) als ὑπάτη gesetzt haben, um von da zum Saturn, der νήτη, aufzusteigen, wie diess ausser den übrigen auch Alex. Aphr. (s. vor. Anm.) voraussetzt. Der gleichen älteren Quelle, wie es scheint, folgend, erklärt Aristides Quint. Mus. III, 145: τὸ διὰ πασῶν τὴν τῶν πλανητῶν ἐμμελῆ κίνησιν [προςσημαίνει], und genauer gibt Emmanuel Bryennius (Oxon. 1689), Sect. I. S. 363, jedenfalls nach Aelteren, an, welcher von den sieben Saiten jeder der Planeten in seinem Ton entspreche, indem er dem Mond den tiefsten, Saturn den höchsten Ton, der Sonne die μέση zuweist. An das Heptachord und die Oktave denkt offenbar auch Cicero Somn. c. 5, oder ein älterer Gewährsmann desselben, wenn er sagt, zwei von den acht bewegten Himmelskörpern, Merkur und Venus, haben denselben Ton, sie ergeben daher im ganzen sieben verschiedene Töne; *quod docti homines nervis imitati atque cantibus aperuere sibi reditum in hunc locum;* nur dass er den Fixsternhimmel auch mittönen lässt, und den höchsten Ton ihm (den tiefsten dem Monde) zuweist. Nach demselben System lässt Plinius H. nat. II, 22, 84 den Pythagoras die Entfernung der Gestirne bestimmen; nachdem nämlich die Entfernung des Mondes von der Erde (nach c. 21 von Pythagoras auf 126000 Stadien berechnet) einem Ton gleichgesetzt ist, wird die der Sonne vom Mond zu 2½ Tönen, des Fixsternhimmels von der Sonne zu 3½ Tönen angegeben: *ita septem tonos effici, quam diapason harmoniam vocant.* Das letztere ist nun freilich ein Missverständniss, das sich aber leicht heben lässt, sobald wir uns erinnern, dass die Erde, als unbewegt, nicht tönen kann, dass mithin die wirkliche Distanz der tönenden Körper derjenigen der Saiten genau entspricht, indem vom Mond zur Sonne (die aber freilich auch nur nach jüngerer Lehre diese Stelle einnimmt) eine Quarte, von da zum Fixsternhimmel eine Quinte ist, und die sämmtlichen acht Klänge eine Oktave von sechs Tönen bilden; wogegen diejenige Berechnung (bei Plut. De an. procr. 31, 9. S. 1028 f und Cens. Di. nat. c. 13), welche von der (als προςλαμβανόμενος, d. h. einen Ton tiefer, als die ὑπάτη, gesetzten) Erde zur Sonne 3½, von da zum Fixsternhimmel 2½ Töne zählt, zwar die richtige Zahl von 6 Tönen ergibt, aber das Nichttönen der Erde (denn mit der philolaischen Theorie der Erdbewegung haben wir es hier nicht zu thun) übersieht, und der Eintheilung des Oktachords nicht entspricht, die von der μέση zur νήτη eine Quinte verlangt. Den Aplanes lassen auch diese Berichterstatter, ebenso, wie

sie von Geburt an unausgesetzt gehört haben, theils daraus, dass unsere Ohren zu enge seien, um sie | fassen zu können[1]). Diese Vorstellung von der Sphärenharmonie stand übrigens ohne Zweifel ursprünglich in keiner Beziehung zu dem System der zehn Himmelskörper[2]), sondern sie | bezog sich nur auf

Cicero und Plinius, an der himmlischen Musik sich betheiligen. Dagegen wird dieselbe von CENSORIN am Anfang des Kapitels richtig auf die 7 Planeten beschränkt, und wenn diess seiner sonstigen Darstellung widerspricht, so weist es nur um so mehr darauf hin, dass er hiebei einer älteren, von ihm selbst nicht recht verstandenen Quelle gefolgt ist. Nun entsteht freilich, wie MARTIN Études sur le Timée II, 37 bemerkt, aus den Tönen der Oktave, wenn sie *zugleich* klingen, keine Symphonie; aber die Pythagoreer liessen sich durch dieses Bedenken in ihrer Dichtung wohl so wenig stören, als durch die übrigen, grossentheils schon von Aristoteles erörterten Schwierigkeiten, die sich ihr entgegenstellen. — MACROB. Somn. Scip. II, 1 g. E. berechnet den Umfang der himmlischen Symphonie (von dem System der harmonischen Zahlen im Timäus — worüber Th. II a, 777 f. — nur um Einen Ton abweichend) auf vier Oktaven und eine Quinte, ANATOLIUS b. JAMBL. Theol. Ar. S. 56, unter eigenthümlicher Vertheilung der Töne an die Himmelskörper, auf zwei Oktaven und einen Ton, und PLUTARCH a. a. O. c. 32 erwähnt der Ansicht, die nachher PTOLEMÄUS (Harm. III, 16) verficht, dass die Töne der sieben Planeten denen der sieben unveränderlichen Saiten in der fünfzehnsaitigen Lyra entsprechen, und der andern, dass die Abstände der Planeten den fünf Tetrachorden des vollkommenen Systems analog seien. Diese Deutungen können aber schon desshalb nicht altpythagoreïsch sein, weil die Fortsetzung des harmonischen Systems und die Vervielfältigung der Saiten, die sie voraussetzen, erst später sind. — Die Meinung, welche PLUT. a. a. O. c. 31 als pythagoreïsch bezeichnet, dass jeder von den zehn bewegten Himmelskörpern von dem unter ihm liegenden dreimal so weit entfernt sei, als dieser von dem nächsttieferen, hat mit der Berechnung der Töne in der Sphärenharmonie wohl so wenig zu schaffen, als das, was PLATO Rep. X, 616 C ff. Tim. 36 D. 38 C ff über die Entfernungen und die Geschwindigkeit der Planeten sagt, wenn auch in der ersten von diesen Stellen jener Harmonie Erwähnung geschieht. — Von Neueren vgl. m. über unsere Frage ausser BÖCKH's klassischer Untersuchung (Studien III, 87 ff., jetzt Kl. Schr. III, 169 f.), in welcher die Gleichstellung der himmlischen Harmonie mit den Distanzen des Heptachords gleichfalls für das älteste System derselben erklärt wird, auch MARTIN Études II, 37 ff.

1) Die erste von diesen Erklärungen findet sich bei ARISTOTELES und bei HERAKLIT Alleg. Hom. c. 12, S. 24 Mehl., welcher als weiteren möglichen Grund die grosse Entfernung der Himmelskörper hinzufügt; die zweite bei PORPHYR in Ptol. Harm. S. 257, wie es scheint nach ARCHYTAS (vgl. das S. 293, 4 berührte Bruchstück b. PORPH. a. a. O. und S. 236 f.). SIMPL. De cœlo 211 a 14 (Schol. 496 b 11 ff.). CIC. Somn. c. 5.

2) Und vielleicht wird sie aus diesem Grunde von Philolaos, so weit wir

die Planeten; denn aus der Bewegung der zehen Körper hätten sich zehen Töne ergeben, zur Harmonie dagegen gehören, wenn man mit der älteren Harmonik vom Heptachord ausgeht, sieben, wenn man das Oktachord zu Grunde legt, acht Klänge, und auch in der Sphärenharmonie werden von allen, die genauer darauf eingehen, nur so viele gezählt[1]). Das ursprüngliche kann aber nur jenes gewesen sein, da die pythagoreische Tonlehre bis über Philolaos herab nur die sieben Töne des Heptachords kennt[2]), und auch das Zeugniss des ARISTOTELES[3]) steht dem nicht im Wege; denn theils ist es möglich, dass dieser neben den Pythagoreern auch Plato oder Platoniker im Auge hat, theils fragt es sich, ob er die Gründe der ersteren, selbst wenn sie allein berücksichtigt sein sollten, ohne alle Einmischung seiner eigenen Voraussetzungen wiedergibt. Allerdings liegt aber der Lehre von der Harmonie der Sphären, wenn sie sich auch zunächst nur auf die Planeten bezog, ein allgemeiner Gedanke zu Grunde, derselbe, den Aristoteles auch Metaph. I, 5 den Pythagoreern beilegt, dass das ganze Weltgebäude Harmonie sei. Dieser Gedanke ergab sich für sie, nach dem früher bemerkten, unmittelbar aus der Wahrnehmung oder der Ahnung einer Regelmässigkeit in den Abständen und Bewegungen der Ge-

nach seinen Ueberbleibseln urtheilen können, übergangen. Was PORPH. V. Pyth. 31 über neun tönende Himmelskörper sagt, welche Pythagoras die neun Musen genannt habe, verräth seinen späteren Ursprung schon durch seine Umdeutung der *ἀντίχθων*.

1) M. vgl. hierüber ausser dem, was S. 430, 2 angeführt wurde, PLATO Rep. X, 616 f., der die Sphärenharmonie (seinem astronomischen System und der inzwischen eingeführten achtsaitigen Lyra entsprechend) auf den Fixsternhimmel und die Planeten, HIPPOL. Refut. I, 2, S. 8, der sie auf die Planeten allein bezieht, CENSORIN Di. nat. c. 13: *(Pythag.) hunc omnem mundum enarmonion esse ostendit. Quare Dorylaus scripsit esse mundum organum Dei: alii addiderunt, esse* id ἑπτάχορδον, *quia septem sint vagae stellae, quae plurimum moveantur.*

2) Wie diess BÖCKH Philol. 79 ff. aus der S. 358, 3 angeführten Stelle des Philolaos, ARIST. Probl. XIX, 7. PLUT. Mus. 19. NIKOM. Harm. I, 17. II, 27, vgl. BOETH. Mus. I, 20 zeigt. Dass BRYENNIUS Harm. Sect. 1, S. 365 Pythagoras zum Erfinder des Oktachords macht, ist natürlich bedeutungslos.

3) Der allerdings a. a. O. bei dem Ausdruck *τοσούτων τὸ πλῆθος ἄστρων* mit an die Fixsterne denken muss.

stirne: was die Augen in der Beobachtung der Sterne sehen, das hören die Ohren im Einklang der Töne[1]); und da nun nach der Weise | ihres symbolisirenden, um schärfere Unterscheidung der Begriffe wenig bekümmerten Denkens die Harmonie der Oktave gleichgesetzt wurde, so lag es ihnen sehr nahe, auch die himmlische Harmonie als Oktave, und die sieben Planeten als die goldenen Saiten des himmlischen Heptachords zu betrachten[2]). Dieser poetische Gedanke war ohne Zweifel das erste; die Verstandesgründe, mit denen er gerechtfertigt wurde, sind gewiss später.

Das Feuer des Umkreises hatte bei den Pythagoreern wohl hauptsächlich die Bedeutung, das Weltganze als umschliessende Hülle zusammenzuhalten, und sie scheinen es desshalb die Nothwendigkeit genannt zu haben[3]). Nicht un-

1) Plato Rep. VII, 530 D: *κινδυνεύει, ἔφην, ὡς πρὸς ἀστρονομίαν ὄμματα πέπηγεν, ὣς πρὸς ἐναρμόνιον φορὰν ὦτα πεπηγέναι, καὶ αὗται ἀλλήλων ἀδελφαί τινες αἱ ἐπιστῆμαι εἶναι, ὡς οἵ τε Πυθαγόρειοί φασι καὶ ἡμεῖς, ὦ Γλαύκων, συγχωροῦμεν.* Vgl. Archytas b. Porph. in Ptol. Harm. S. 236 unt. (Fragm. Philos. I, 564): *περί τε δὴ τᾶς τῶν ἄστρων ταχυτᾶτος καὶ ἐπιτολᾶν καὶ δύσιων παρέδωκαν ἁμῖν διάγνωσιν, καὶ περὶ γαμετρίας καὶ ἀριθμῶν καὶ οὐχ ἥκιστα περὶ μουσικῆς· ταῦτα γὰρ τὰ μαθήματα δοκοῦντι εἶμεν ἀδελφεά.*

2) Aehnlich lautet es, wenn nach Arist. b. Porph. v. P. 41 das Siebengestirn von Pythagoras (wofür bei Arist. wohl die Pythagoreer standen) *Μουσῶν λύρα* genannt wird.

3) Diess scheint mir in der abgerissenen Notiz Plac. I, 25, 2 angedeutet: *Πυθαγόρας ἀνάγκην ἔφη περικεῖσθαι τῷ κόσμῳ.* Ritter pyth. Phil. 183 sieht darin den Gedanken, dass das Unbegrenzte, die Welt umschliessend, sie zu einer begrenzten mache, und sie der Naturnothwendigkeit unterwerfe. Allein das Unbegrenzte kann nach pythagoreischen Begriffen nicht als das umschliessende und begrenzende gedacht sein; *περαῖνον* und *ἄπειρον* sind ja hier diametrale Gegensätze. Ebensowenig scheint es, dass die *ἀνάγκη*, unter der Plato im Timäus allerdings die Naturnothwendigkeit im Unterschied von der göttlichen Zweckthätigkeit versteht, bei den Pythagoreern schon diese Bedeutung haben konnte, denn dieser Gegensatz liegt ausser ihrem Bereich. Die Nothwendigkeit scheint vielmehr bei ihnen das zu bezeichnen, was die Welt zusammenhält, und wenn gesagt wird, dass sie dieselbe umschliesse, werden wir am natürlichsten an das Feuer des Umkreises denken. Diese Vermuthung bestätigt auch Plato, wenn er in der pythagoraisirenden Stelle Rep. X, 617 B die Spindel mit den Weltringen im Schoss der Ananke kreisen lässt, welche hier also gleichfalls die sämmtlichen Sphären umfasst. Ebendahin weist endlich Jambl.

wahrscheinlich ist ferner, dass sie das Licht der Fixsterne und in gewissem Grade auch | das der Sonne[1]) von ihm herleiteten; ebenso sprechen einige Anzeichen für die Annahme, dass sie jenes Feuer oder eine Ausstrahlung desselben in der Milchstrasse zu sehen glaubten[2]). Jenseits des Feuerkreises

Th. Arithm. S. 61: τὴν Ἀνάγκην οἱ θεολόγοι τῇ τοῦ παντὸς οὐρανοῦ ἐξωτάτῃ ἄντυγι (Rundung) ἐπηχοῦσι. Wendt (Jahrb. f. wissensch. Kritik 1828, 2, 379) hält die Ananke für gleichbedeutend mit der Harmonie, aber wenn auch Diog. VIII, 85 sagt, nach Philolaos erfolge alles ἀνάγκῃ καὶ ἁρμονίᾳ, so ist daraus nicht zu schliessen, dass Philolaos die Nothwendigkeit und die Harmonie sich gleichgesetzt habe, während andererseits von der Harmonie nicht gesagt werden konnte, dass sie die Welt umgebe.

1) Worüber S. 420, 1.

2) Diese Vermuthung, welche Böckh schon Philol. 99 aufgestellt hat, erhält ihre Begründung durch den von demselben Kl. Schr. III, 297 ff. gegebenen Nachweis, dass bei Plato Rep. X, 616 B f. mit dem Licht, welches das Weltgebäude umfasst, wie die ὑποζώματα eines Schiffes, aller Wahrscheinlichkeit nach die Milchstrasse gemeint ist. Von diesem Lichte wird gesagt: in seiner Mitte laufen die Bänder des Himmels zusammen und von diesen gehe die Spindel der Ananke aus, dieselbe Spindel, welche (617 B) sich im Schoss der Ananke drehen soll. Verbinden wir hiemit die vorl. Anm. beigebrachten Stellen, so ergibt sich als wahrscheinlich, dass der äusserste Feuerkreis, welcher als das Band der Welt die Ananke hiess, nichts anderes ist, als die Milchstrasse. Mit der ebengenannten platonischen Stelle lässt sich auch die Angabe b. Stob. Ekl. I, 256 verknüpfen: οἱ ἀπὸ Πυθαγόρου τὸν κόσμον σφαῖραν . . . μόνον δὲ τὸ ἀνώτατον πῦρ κωνοειδές. Plato vergleicht jenes Licht einer Säule, wie Böckh annimmt, weil sich der aufrecht stehende Reif der Milchstrasse von einem bestimmten Standpunkt ausser der Welt aus wie eine Säule darstellen würde; es fragt sich jedoch, ob die pythagoreische Vorstellung nicht vielmehr die ist, dass das Feuer des Umkreises vom nördlichen Scheitelpunkt der Milchstrasse aus als gewaltige, auf breiter Basis sich erhebende und spitz zulaufende Säule aufwärts flamme, und ob nicht eben diese Bestimmung Plato's Darstellung veranlasst hat. Den Aenderungen im Text der platonischen Stelle, welche Krohn D. platon. Staat S. 282 f. vorschlägt, kann ich nicht beitreten. — Diese Lehre vom Feuer des Umkreises, oder wenigstens von seiner Identität mit der Milchstrasse, scheint aber auf einen Theil der Schule beschränkt gewesen zu sein; denn in Betreff der Milchstrasse führt Aristoteles, wiewohl ihm das Feuer des Umkreises nicht unbekannt ist, (nur auf dieses lassen sich nämlich in der S. 414, 3 angeführten Stelle De cœlo II, 13 die Worte τὸ δ' ἔσχατον καὶ τὸ μέσον πέρας beziehen) Meteorol. I, 8 Anf. als Annahme einiger Pythagoreer nur die Meinung an, sie sei die Bahn eines bei der Katastrophe Phaëthon's herabgefallenen Sterns oder eine jetzt verlassene Sonnenbahn; was Olympiodor und Philo-

liegt, wie es heisst, das Unbegrenzte, oder die unbegrenzte Luft (πνεῦμα), aus welcher die Welt ihren Athem zieht[1]). Dass es ein Unendliches dieser Art ausser der Welt geben | müsse, hatte Archytas bewiesen[2]); aus demselben sollte ausser |

PONUS z. d. St. (I, 198. 203 Id.), allem nach ohne weitere Quellen wiederholen. Das gleiche Plac. III, 1, 2, mit dem Beisatz, dass andere (ob gleichfalls Pythagoreer, ist nicht klar) sie für eine dem Regenbogen ähnliche Lichterscheinung halten. Einem Philolaos lässt sich keine von diesen Vorstellungen zutrauen.

1) ARIST. Phys. III, 4. 203 a 6: οἱ μὲν Πυθαγόρειοι . . . εἶναι τὸ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ ἄπειρον. Ebd. IV, 6; s. o. S. 385, 1. STOB. I, 380: ἐν δὲ τῷ περὶ τῆς Πυθαγόρου φιλοσοφίας πρώτῳ γράφει [Ἀριστοτέλης], τὸν οὐρανὸν εἶναι ἕνα, ἐπεισάγεσθαι δ' ἐκ τοῦ ἀπείρου χρόνον τε καὶ πνοὴν καὶ τὸ κενὸν, ὃ διορίζει ἑκάστων τὰς χώρας ἀεί. Plac. II, 9, 1: οἱ μὲν ἀπὸ Πυθαγόρου, ἐκτὸς εἶναι τοῦ κόσμου κενὸν, [? vgl. folg. Anm.] εἰς ὃ ἀναπνεῖ ὁ κόσμος καὶ ἐξ οὗ. Dieses Unbegrenzte darf man aber, aus dem S. 434, 3 angegebenen Grunde, mit dem Feuer des Umkreises nicht identificiren, wie es ja auch nirgends als feurig, sondern als der grenzenlose Luftraum (ARIST. s. o. 385, 1) beschrieben wird, aus dem auch die Welt ihre πνοὴ einathmet; und wenn Simplicius allerdings den Fixsternhimmel unmittelbar an das ἄπειρον grenzen lässt (s. folg. Anm.), so fragt es sich doch, ob auch Archytas selbst unter dem ἔσχατον jenen, und nicht vielmehr den äusseren Feuerkreis verstand, denn die Worte: οἷον τῷ ἀπλανεῖ οὐρανῷ sind wohl jedenfalls eine Erläuterung des Berichterstatters, ein Pythagoreer würde das äusserste nicht οὐρανὸς genannt haben. RÖTH's Meinung vollends (II a, 831 ff. b, 255), dass unter dem ausserweltlichen ἄπειρον die Urgottheit als der unendliche Geist zu verstehen sei, scheitert, sammt allem, was daran hängt, schon an dem Umstand, dass das ἄπειρον den Pythagoreern im Vergleich mit dem Begrenzten ein schlechtes und unvollkommenes, das ἀνόητον καὶ ἄλογον (PHILOL. b. STOB. Ekl. I, 10) ist. Die Gottheit wird in den pythagoreischen Fragmenten, selbst den allerspätesten, nie als ἄπειρος bezeichnet. Dass aber Aristoteles von dem ἄπειρον πνεῦμα ausser der Welt redet, beweist nicht allein nicht für, sondern geradezu gegen RÖTH's Meinung. Wo wird denn von Aristoteles oder irgend einem andern vorstoischen Philosophen der Geist jemals πνεῦμα genannt?

2) SIMPL. Phys. 467, 15: Ἀρχύτας δὲ, ὥς φησιν Εὔδημος, οὕτως ἠρώτα τὸν λόγον· ἐν τῷ ἐσχάτῳ (οἷον τῷ ἀπλανεῖ οὐρανῷ) γενόμενος, πότερον ἐκτείναιμι ἂν τὴν χεῖρα ἢ τὸν ῥάβδον εἰς τὸ ἔξω, ἢ οὔ; καὶ τὸ μὲν οὖν μὴ ἐκτείνειν, ἄτοπον. εἰ δὲ ἐκτείνω, ἤτοι σῶμα ἢ τόπος τὸ ἐκτὸς ἔσται. διοίσει δὲ οὐδὲν, ὡς μαθησόμεθα. ἀεὶ οὖν βαδιεῖται τὸν αὐτὸν τρόπον ἐπὶ τὸ ἀεὶ λαμβανόμενον πέρας, καὶ ταὐτὸν ἐρωτήσει, καὶ εἰ ἀεὶ ἕτερον ἔσται, ἐφ' ὃ ἡ ῥάβδος, δηλονότι καὶ ἄπειρον. καὶ εἰ μὲν σῶμα, δέδεικται τὸ προκείμενον. εἰ δὲ τόπος, ἔστι δὲ τόπος τὸ ἐν ᾧ σῶμά ἐστιν ἢ δύναιτ' ἂν εἶναι, τὸ δὲ δυνάμει ὡς ὂν χρὴ τιθέναι ἐπὶ τῶν ἀϊδίων, καὶ οὕτως ἂν εἴη σῶμα ἄπειρον καὶ τόπος. Dass jedoch hier die Erläute-

dem Leeren auch die Zeit in die Welt eintreten [1]). Diese ganze Vorstellung hat aber etwas äusserst unklares und nebelhaftes, das übrigens ohne Zweifel nicht blos den Berichterstattern, sondern den Pythagoreern selbst zur Last fällt; denn einerseits müsste unter dem Leeren der leere Raum verstanden werden, der aber hier, wie öfters, von dem lufterfüllten noch nicht unterschieden wäre, andererseits soll es doch zugleich alle Dinge, auch die Zahlen, von einander trennen, so dass also hier zwei entlegene Bedeutungen des Ausdrucks, die physikalische und die logische, vermischt sind; mit derselben Verwirrung wird auch von der Zeit, wegen ihrer successiven Unendlichkeit, gesagt, dass sie aus dem Unbegrenzten, d. h. dem unendlichen Raum, komme. Es ist das eben die phantastische Weise dieser Schule, von der uns schon so viele Proben vorgekommen sind, und die wir weder durch schärfere Abgrenzung der Begriffe zerstören, noch zu Folgerungen benützen dürfen, denen es an sonstigen sicheren Anhaltspunkten in ihrem System fehlt [2]). Aus demselben Grunde darf es uns nicht stören, wenn die Zeit, welche nach der eben besprochenen Darstellung aus dem Unbegrenzten in den Himmel eintritt, auch wieder mit der Himmelskugel selbst identificirt wird [3]): bei jener Bestimmung | wird an die

rungen des Eudemus der Beweisführung des Archytas beigefügt sind, zeigt das *βαδιεῖται* und *ἐρωτήσει*, und der aristotelische Satz (Phys. III, 4. 203 b 30. Metaph. IX. 8. 1050 a 6): *τὸ δυνάμει ὡς ὂν* u. s. w.; und da nun gerade auf diesem Satz der Beweis für die Körperlichkeit des Unbegrenzten beruht, so gehört wohl alles, was sich auf diese bezieht, dem Eudemus, und archyteisch ist nur die Frage: *ἐν τῷ ἐσχ. — οὐκ ἄν;* Noch ein zweiter Beweis für den leeren Raum findet sich bei Arist. Phys. IV, 9 Anf., dessen Angabe Themist. z. d. St. S. 302 Sp. Simpl. Phys. 683, 23. De cœlo 267 a 33 erläuternd wiederholen. Ihm zufolge machte Xuthus für denselben geltend, ohne einen leeren Raum könnte es keine Verdünnung und Verdichtung geben, wenn daher eine Bewegung stattfinden sollte so müssten, um für die sich bewegenden Körper Raum zu schaffen, andere über die Grenzen des Weltganzen austreten, die Welt müsste überwallen (*κυμανεῖ τὸ ὅλον*). Simpl. nennt diesen Xuthus *Ξοῦθος ὁ Πυθαγορικός*. Ob er aber reiner Pythagoreer war, oder vielleicht in der Weise des Ekphantus (s. u. S. 494) die Atomenlehre mit der pythagoreischen verbunden hatte, wird nicht gesagt.

1) Arist. Phys. IV, 6. Stob. I, 380; s. o. 385, 1. 436, 3.

2) Vgl. hierüber S. 382 f.

3) Plac. I, 21, 1: *Πυθαγόρας τὸν χρόνον τὴν σφαῖραν τοῦ περιέχον-*

Grenzenlosigkeit der Zeit gedacht, bei dieser daran, dass der Himmel durch seine Bewegung das Mass der Zeit ist [1]), auf eine widerspruchslose Vereinigung beider Vorstellungen sind die Pythagoreer schwerlich ausgegangen [2]).

Mit dieser Lehre war nun die ursprüngliche Vorstellung vom Weltgebäude als einer Fläche, die von einer Halbkugel überwölbt ist, verlassen, und der Begriff des Oben und Unten war auf den der grösseren oder geringeren Entfernung von der Mitte zurückgeführt [3]); das Untere, oder das, was der

τος εἶναι, eine Angabe, die auch Aristoteles und Simplicius bestätigen; denn jener sagt Phys. IV, 10. 218 a 33: *οἱ μὲν γὰρ τὴν τοῦ ὅλου κίνησιν εἶναί φασιν [τὸν χρόνον], οἱ δὲ τὴν σφαῖραν αὐτὴν*, und dieser bemerkt dazu S. 700, 17: *οἱ μὲν τὴν τοῦ ὅλου κίνησιν καὶ περιφορὰν τὸν χρόνον εἶναί φασιν, ὡς τὸν Πλάτωνα νομίζουσιν ὅ τε Εὔδημος* u. s. w., *οἱ δὲ τὴν σφαῖραν αὐτὴν τοῦ οὐρανοῦ ὡς τοὺς Πυθαγορείους ἱστοροῦσι λέγειν οἱ παρακούσαντες ἴσως τοῦ Ἀρχύτου* (die pseudo-archyteischen Katogorieen, vgl. Th. III b, 129 u.) *λέγοντος καθόλου τὸν χρόνον διάστημα τῆς τοῦ παντὸς φύσεως*. Aus demselben Sprachgebrauch ist es zu erklären, dass nach Plut. De Is. 32, S. 364. Clem. Strom. V, 571 B. Porph. V. P. 41 das Meer von den Pythagoreern symbolisch Thräne des Kronos genannt wurde: Kronos ist der Himmelsgott, aus dessen Thränen (d. h. aus dem Regen) sie sich das Meer entstanden dachten. Vgl. S. 81, 1. In Chaignet's Bericht (II, 171 ff.) über das hier bemerkte, kann ich meine Ansicht nicht wiedererkennen; auch auf seine Einwendungen gegen dieselbe und seinen Versuch, den Sinn der pythagoreischen Definition aus pseudopythagoreischen Schriften zu ermitteln, will ich nicht näher eingehen.

1) Einen anderen Grund gibt Arist. a. a. O. an: *ἡ δὲ τοῦ ὅλου σφαῖρα ἔδοξε μὲν τοῖς εἰποῦσιν εἶναι ὁ χρόνος, ὅτι ἔν τε τῷ χρόνῳ πάντα ἐστὶ καὶ ἐν τῇ τοῦ ὅλου σφαίρᾳ*, und auch die archyteische Definition bei Simplicius liesse sich in diesem Sinn deuten; aber dieser Grund sieht doch gar nicht darnach aus, als ob jene so eigenthümliche Bestimmung ursprünglich auf ihm beruhte; ich möchte daher vermuthen, er sei erst nachträglich beigefügt, ursprünglich dagegen sei *Χρόνος* bei den Pyth., wie bei Pherecydes, ein symbolischer Name für den Himmel, s. vor. Anm.

2) Für einstimmig kann ich nämlich beide nicht halten, und der Bemerkung von Böckh Philol. 98, dass die Pythagoreer die Zeit die Sphäre des Umfassenden genannt haben, inwiefern sie im Unbegrenzten ihren Grund habe, nicht beitreten, denn theils konnte das Unbegrenzte nicht *σφαῖρα τοῦ περιέχοντος* genannt werden, theils wird dieser Ausdruck in der bisher übersehenen aristotelischen Stelle anders erklärt. Plutarch's Angabe Plat. qu. VIII, 4, 3. S. 1007: Pythagoras habe die Zeit als die Seele des All (oder des Zeus?) definirt, verdient keinen Glauben. Vgl. S. 416 f.

3) Diese Bestimmung lässt sich zwar aus Arist. De cœlo II, 2. 285

Mitte näher liegt, nannten | die Pythagoreer die rechte, das was weiter von ihr entfernt ist, die linke Seite der Welt, indem sie die Bewegung der Himmelskörper von West nach Ost als eine vorwärtsschreitende Bewegung betrachteten, und demnach der Mitte, wie es ihrer Bedeutung für's Weltganze zukam, den Ehrenplatz auf der rechten Seite der Weltkörper anwiesen [1]). Im übrigen hielten auch sie die obern Theile

a 10 nicht erweisen; denn wenn es dieser aus Anlass der Frage, ob der Himmel ein Oben und Unten, Rechts und Links, Vorn und Hinten habe, auffallend findet, dass die Pythagoreer *δύο μόνας ταύτας ἀρχὰς ἔλεγον, τὸ δεξιὸν καὶ τὸ ἀριστερὸν, τὰς δὲ τέτταρας παρέλιπον οὐθὲν ἧττον κυρίας οὔσας*, so bezieht sich diess darauf, dass in der Tafel der Gegensätze (worüber S. 354) nur jene beiden Kategorieen vorkommen. Aber thatsächlich war das Oben und Unten in der Welt auf das Aussen und Innen zurückgeführt, und dass man sich dieses Sachverhalts auch bewusst war, erhellt aus Philol. b. Stob. Ekl. I, 360 (Böckh Philol. 90 ff. D. kosm. Syst. 120 ff,): *ἀπὸ τοῦ μέσου τὰ ἄνω διὰ τῶν αὐτῶν τοῖς κάτω ἐστὶ, τὰ ἄνω τοῦ μέσου ὑπεναντίως κείμενα τοῖς κάτω* (das, was oberhalb der Mitte ist, hat von ihr aus die gleichen Zwischenglieder, wie das, was unter ihr ist, aber die Ordnung der Sphären von oben bis zur Mitte ist die umgekehrte derjenigen von der Mitte nach unten). *τοῖς γὰρ κάτω τὰ κατωτάτω μέσα ἐστὶν ὥσπερ τὰ ἀνωτάτω καὶ τὰ ἄλλα ὡσαύτως. πρὸς γὰρ τὸ μέσον ταὐτά ἐστιν ἑκάτερα, ὅσα μὴ μετενήνεκται* (= *πλὴν ὅτι μετεν.* s. Böckh). In den Worten *τοῖς γὰρ κάτω* u. s. f. ist übrigens der Text (über den man Wachsmuth z. d. St. vergleiche) offenbar verdorben; zu seiner Herstellung möchte ich entweder *μέσα*, das ohnedem nur auf Conjectur für *μέγα* beruht, und in mehreren Handschriften ganz fehlt, streichen, so dass der Sinn ist: „denn für die auf der unteren Seite verhält sich das unterste als oberstes", oder ich möchte lesen: *τοῖς γὰρ κάτω* (denen auf der Seite der Welt, welche nach der gewöhnlichen Vorstellung die untere wäre, der von unserem Standpunkt aus jenseits der Mitte liegenden) *κατωτάτω τὰ μέσα ἐστὶν ὥσπερ τοῖς ἄνω, καὶ τὰ ἄλλα ὡσαύτως.* Die Verbesserungsvorschläge von Leop. Schmidt quæst. Epicharmeæ (Bonn 1846) S. 63 und Nutzhorn Philol. XXII (1865), 337 scheinen mir weniger gelungen.

1) Simpl. De cœlo 175 b 31. Schol. 492 b 39: (*οἱ Πυθαγόρειοι*) *ὡς αὐτὸς ἐν τῷ δευτέρῳ τῆς συναγωγῆς τῶν Πυθαγορικῶν ἱστορεῖ, τοῦ ὅλου οὐρανοῦ τὰ μὲν ἄνω λέγουσιν εἶναι τὰ δὲ κάτω, καὶ τὸ μὲν κάτω τοῦ οὐρανοῦ δεξιὸν εἶναι, τὸ δὲ ἄνω ἀριστερὸν, καὶ ἡμᾶς ἐν τῷ κάτω εἶναι.* In scheinbarem Widerspruch hiemit sagt Arist. De cœlo II, 2. 285 b 25: (*οἱ Πυθαγ.*) *ἡμᾶς ἄνω τε ποιοῦσι καὶ ἐν τῷ δεξιῷ μέρει, τοὺς δ' ἐκεῖ κάτω καὶ ἐν τῷ ἀριστερῷ.* Böckh (D. kosm. Syst. 106 ff.) hat jedoch gezeigt, wie beide Aussagen zu vereinigen und die Bedenken zu beseitigen sind, die nach Simpl. a. a. O. schon dieser Ausleger und sein Vorgänger Alexander, neuerdings Gruppe d. kosm. Syst. d. G. 65 ff. erhoben hat: die

der Welt für die vollkommeneren, und indem sie zunächst den äussersten Feuerkreis von den Sternkreisen, sodann weiter unter | diesen die über und unter dem Mond unterschieden, so theilte sich ihnen das Weltganze in drei Regionen, der Olympos, der Kosmos und der Uranos[1]). Vom Olymp wird

Angabe der *Συναγωγὴ* bei Simplicius bezieht sich auf die Eintheilung des Universums in eine obere oder äussere und eine untere oder innere Region, von denen die letztere, die Erde und die Gegenerde umfassend, nach rechts liegt, die Angabe der Schrift vom Himmel dagegen geht auf den Gegensatz der oberen und unteren Erdhemisphäre, und hier behaupteten nun die Pythagoreer, im Widerspruch mit Aristoteles, unsere Halbkugel sei die dem Umkreis der Welt zugewendete, und insofern nach gewöhnlichem Sprachgebrauch die obere; als die rechte bezeichnet sie aber Aristoteles nur von seinem Standpunkt aus, sie selbst hätten sie die linke nennen müssen.

1) S. vor. Anm. und Stob. I, 488 (nach dem S. 414 unt. angeführten): *τὸ μὲν οὖν ἀνωτάτω μέρος τοῦ περιέχοντος, ἐν ᾧ τὴν εἰλικρίνειαν εἶναι τῶν στοιχείων Ὄλυμπον καλεῖ* [*Φιλόλαος*]· *τὰ δὲ ὑπὸ τὴν τοῦ Ὀλύμπου φορὰν, ἐν ᾧ τοὺς πέντε πλανήτας μεθ᾽ ἡλίου καὶ σελήνης τετάχθαι, κόσμον· τὸ δ᾽ ὑπὸ τούτοις ὑποσέληνόν τε καὶ περίγειον μέρος, ἐν ᾧ τὰ τῆς φιλομεταβόλου γενέσεως, οὐρανόν. καὶ περὶ μὲν τὰ τεταγμένα τῶν μετεώρων γίγνεσθαι τὴν σοφίαν, περὶ δὲ τὰ γενόμενα τῆς ἀταξίας* [*τῶν γινομένων τὴν ἀταξίαν* Usener] *τὴν ἀρετὴν, τελείαν μὲν ἐκείνην, ἀτελῆ δὲ ταύτην.* Vgl. hiezu Böckh Philol. 94 ff. und oben S. 288 unt. Den Gegensatz der irdischen und der himmlischen Sphäre kennt auch die stoisirende Darstellung bei Diog. VIII, 26, und die halb peripatetische b. Phot. 439 b 27 ff., aber die philolaische Dreitheilung fehlt hier; dagegen wird sie von der platonischen Epinomis 978 B in den Worten: *ἐὰν γὰρ ἴῃ τις ἐπὶ θεωρίαν ὀρθὴν τὴν τοῦδε, εἴτε κόσμον εἴτε ὄλυμπον εἴτε οὐρανὸν ἐν ἡδονῇ τῳ λέγειν*, eben indem der Verfasser sie abweist, sichtbar vorausgesetzt. Auch Parmenides V. 141. 137 (s. u. S. 524, 3[4]) nennt den äussersten Umkreis *ὄλυμπος ἔσχατος*, den Sternenhimmel dagegen bezeichnet er nicht als *κόσμος*, sondern als *οὐρανός*. Doch kann man aus dem letzteren Umstand nicht mit Krische (Forsch. 115) schliessen, dass auch Philolaos den Namen des *οὐρανὸς* nicht von der untersten Region gebraucht haben könne, sein Sprachgebrauch musste ja mit dem des Parmenides nicht durchaus übereinstimmen. Den Schlussworten von *περὶ μὲν τὰ τεταγμ.* an will Joël Ztschr. f. Philos. Bd. 97, 203 f. den Sinn geben, den die Worte allerdings erlauben würden: die Sternenwelt sei Gegenstand der Weisheit. Man könnte für diese Erklärung die Aeusserungen der Epinomis über die Weisheit (Th. II a, 1041) geltend machen; auch dann wäre aber nicht blos die übrige menschliche Tugend für unvollkommen zu halten, sondern auch die *σοφία* wäre trotz der Erhabenheit ihres Gegenstandes als menschliche nothwendig ebenso unvollkommen, als unsere Kenntniss der Astronomie und (nach S. 346, 1) unser Wissen überhaupt.

gesagt, es seien in ihm die Elemente in ihrer Reinheit[1]), der Kosmos[2]) ist der Ort der geordneten und gleichmässigen Bewegung, der Uranos derjenige des Werdens und der Veränderung[3]). Zum Olymp | scheint auch das Centralfeuer und der Fixsternhimmel gerechnet worden zu sein[4]); unsicherer ist der Ort, welcher der Gegenerde angewiesen wurde, und es ist möglich, dass die Pythagoreer, für die es sich hauptsächlich nur um den Gegensatz des Irdischen und Ueberirdischen handeln musste, hierüber gar nichts bestimmt haben.

Neben dieser astronomischen Weltansicht ist in den schon erwähnten Vorstellungen vom Athemzug der Welt und von ihrer rechten und linken Seite die beliebte alterthümliche Vergleichung der Welt mit einem lebenden Wesen zu bemerken, doch ist ein bedeutenderer Einfluss dieses Gedankens auf das pythagoreische System nach unsern früheren Untersuchungen über die Weltseele nicht anzunehmen.

Dass die Pythagoreer mit Anaximander und Heraklit ein periodisches Entstehen und Vergehen der Welt gelehrt haben,

1) D. h. wohl: er bestehe aus dem reinsten Stoff, denn die irdischen Elemente gehören offenbar nicht in den Olymp, und schon der Name *στοιχεῖα* ist schwerlich pythagoreisch. Oder sollte mit diesem Ausdruck hier das Begrenzte und Unbegrenzte gemeint sein? Denn das Unbegrenzte allein, das *ἄπειρον* ausser der Welt (s. o. S. 436), woran Böckh Philol. 98 denkt, konnte nicht wohl mit dem Plural. *στοιχεῖα* bezeichnet werden.

2) Nämlich der Kosmos im engeren Sinn, sonst bezeichnet das Wort den Pythagoreern, nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch, das Weltgebäude als Ganzes, z. B. Philol. Fr. 1 (S. 352, 1), und Pythagoras soll diesen Sprachgebrauch sogar zuerst aufgebracht haben (Plac. II, 1 und Diels z. d. St. Phot. 440 a 17), woran wenigstens so viel richtig sein wird, dass sich die Pythagoreer des Wortes mit Vorliebe bedienten, um die harmonische Ordnung der Welt zu bezeichnen. Dass der Ausdruck noch zu Xenophon's Zeit nicht allgemein im Gebrauch war, sieht man aus Xen. Mem. I, 1, 11: *ὁ καλούμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν κόσμος* vgl. Plato Gorg. 508 A; dagegen ist er uns S. 241, 4 schon bei Anaximenes vorgekommen.

3) Insofern ist nicht durchaus unrichtig, was Epiph. Exp. fid. S. 1087 B mit späterer Terminologie sagt: *ἔλεγε δὲ (Πυθ.) τὰ ἀπὸ σελήνης κάτω παθητὰ εἶναι πάντα, τὰ δὲ ὑπεράνω τῆς σελήνης ἀπαθῆ εἶναι.*

4) Der letztere wenigstens dann, wenn bei Stob. (S. 440, 1) die Worte *ὑπὸ τὴν τοῦ Ὀλύμπου φοράν* in Ordnung sind, und nicht etwa *σφαῖραν* zu lesen ist.

könnte man aus einer Stelle der plutarchischen Placita[1]) schliessen. Diese Stelle will jedoch wahrscheinlich nichts weiter besagen, als dass die Dünste, in welche sich unter dem Einfluss der Hitze und Feuchtigkeit die irdischen Stoffe auflösen, der Welt oder den Gestirnen zur Nahrung dienen[2]). Sie bezieht sich also nur auf den Untergang der Einzeldinge; was die Welt im ganzen | betrifft, so scheint die Behauptung richtig, dass die Pythagoreer keinen Weltuntergang annahmen, wenn auch das, was uns Aëtius[3]) hierüber mittheilt, ohne Zweifel nur aus dem Lokrer Timäus oder anderen ähnlichen Quellen geflossen ist. Dagegen erhellt aus Eudemus, dass sie ähnlich, wie nachmals die Stoiker, der Meinung waren, in einer späteren Periode werden nicht blos die gleichen Personen wieder auftreten, welche früher in der Welt waren, sondern auch alle Handlungen und Zustände dieser Personen sich wiederholen[4]); und dasselbe bestätigt auch eine für sich allein freilich nicht sehr beweiskräftige Stelle Porphyr's[5]). Diese

1) II, 5, 3: *Φιλόλαος διττὴν εἶναι τὴν φθορὰν, τοτὲ μὲν ἐξ οὐρανοῦ πυρὸς ῥυέντος, τοτὲ δ' ἐξ ὕδατος σεληνιακοῦ περιστροφῇ τοῦ ἀέρος ἀποχυθέντος· καὶ τούτων εἶναι τὰς ἀναθυμιάσεις τροφὰς τοῦ κόσμου.* Diese Angabe steht hier, bei Stob. Ekl. I, 452 und bei Galen c. 48 unter der Ueberschrift: *πόθεν τρέφεται ὁ κόσμος;* wenn Stob. I, 418, in dem Abschnitt vom Werden und Vergehen, die Worte *Φιλόλ. — ἀποχυθέντος* gleichfalls anführt, aber hinter *φθορὰν* beisetzt: *τοῦ κόσμου*, so ist diess eine willkürliche Aenderung und Verdoppelung; vgl. Böckh Philol. 110 f. Diels Doxogr. 68. 333. In der Auffassung der unklaren Worte folge ich Böckh, welcher mir dem Richtigen näher gekommen zu sein scheint, als Chaignet II, 159 mit der Erklärung: „*il y a deux causes de déperissement, l' une quand le feu s'échappe du ciel, l'autre quand ce feu . . . se répand de l'eau de la lune.*“

2) Wie diess auch Heraklit und die Stoiker annahmen.

3) Plac. II, 4, 1.

4) In dem Bruchstück seiner Physik b. Simpl. Phys. 732, 26 wirft er die Frage auf, ob dieselbe Zeit, welche früher war, später wiederkehre, oder nicht, und er antwortet: die spätere sei nur der Art nach dieselbe, wie die frühere. *Εἰ δέ τις πιστεύσειε τοῖς Πυθαγορείοις, ὡς πάλιν τὰ αὐτὰ ἀριθμῷ, κἀγὼ μυθολογήσω τὸ ῥαβδίον ἔχων ὑμῖν καθημένοις οὕτω, καὶ τὰ ἄλλα πάντα ὁμοίως ἕξει, καὶ τὸν χρόνον εὔλογόν ἐστι τὸν αὐτὸν εἶναι.*

5) V. Pyth. 19: von den Lehren des Pythagoras ist die bekannteste die von der Unsterblichkeit und der Seelenwanderung; *πρὸς δὲ τούτοις*

Annahme stand ohne Zweifel mit der Lehre von der Seelenwanderung und vom Weltjahr in Verbindung: wenn die Gestirne wieder den gleichen Stand haben, wie früher, soll auch alles andere in denselben Zustand zurückkehren, und mithin auch die gleichen Personen unter den gleichen Umständen, wie ehedem, vorhanden sein.

Auf die Betrachtung der irdischen Natur scheinen die Pythagoreer nur sehr unvollständig eingegangen zu sein; wenigstens ist uns hierüber ausser einem schwachen Versuche des Philolaos so gut wie gar nichts überliefert. Von ihm wird nämlich berichtet[1]), wie er aus den vier ersten Zahlen die geometrische Bestimmtheit (Punkt, Linie, Fläche, Körper) ableitete, so habe er | die physikalische Beschaffenheit[2]) auf die Fünfzahl zurückgeführt, die Beseeltheit auf die Sechszahl, die Vernunft, die Gesundheit und das Licht[3]) auf die Sieben-, die Liebe, Freundschaft, Klugheit und Erfindungsgabe auf die Achtzahl. Hierin liegt allerdings, auch abgesehen von dem Zahlenschematismus, der Gedanke, dass die Dinge eine Stufenreihe von zunehmender Vollkommenheit darstellen, aber von einem Versuch, diess im einzelnen nachzuweisen, und die Eigenthümlichkeit der besonderen Gebiete zu erforschen, ist uns nichts bekannt[4]).

ὅτι κατὰ περιόδους τινὰς τὰ γενόμενά ποτε πάλιν γίνεται, νέον δ' οὐδὲν ἁπλῶς ἔστι.

1) Vgl. S. 405, 2. Auch Theol. Ar. S. 34 f. wird bemerkt, sechs sei den Pythagoreern die Zahl der Seele, und schon Aristoteles redet in der S. 343, 1 angeführten Stelle aus Metaph. I, 5, vielleicht mit Beziehung auf die philolaischen Bestimmungen, von der Behauptung: *ὅτι τὸ τοιονδὶ* (sc. *ἀριθμῶν πάθος*) *ψυχὴ καὶ νοῦς.*

2) *ποιότητα καὶ χρῶσιν.* Die Färbung bezeichnet hier wohl überhaupt die äussere Beschaffenheit (vgl. Arist. De sensu c. 3. 439 a 30: *οἱ Πυθαγόρειοι τὴν ἐπιφάνειαν χροιὰν ἐκάλουν*), und *ποιότης*, welches nicht eben philolaisch aussieht, ist eine spätere Erklärung dieses Ausdrucks.

3) *Τὸ ὑπ' αὐτοῦ λεγόμενον φῶς*, also nicht das Licht im eigentlichen Sinn, sondern wohl irgend eine Eigenschaft oder ein Zustand des Menschen, oder im allgemeinen: Heil, Wohlgefühl.

4) Nur eine vereinzelte Spur von Erörterungen über die lebenden Wesen liegt in der Angabe (Arist. De sensu 5. 445 a 16): einige Pythagoreer nehmen an, dass gewisse Thiere sich von Gerüchen nähren, und einigen weiteren S. 448, 2 anzuführenden Mittheilungen.

Auch in ihren Untersuchungen über die Seele und den Menschen sind die Pythagoreer aller Wahrscheinlichkeit nach nicht tief gedrungen. Spätere Schriftsteller wissen uns zwar manches über den Ursprung der Seele aus der Weltseele und über ihre ätherische, gottverwandte, ewigbewegte, unsterbliche Natur mitzutheilen, und auch ein philolaisches Bruchstück enthält diese Angaben[1]; ich habe jedoch schon früher[2]) nachgewiesen, dass dieses Bruchstück unächt ist, dass ebendamit die Annahme, Philolaos habe ein eigenes Buch seines Werkes der Seele gewidmet, ihre Berechtigung verliert, und dass ebenso auch die übrigen Zeugen stoisches und platonisches mit dem pythagoreïschen vermischen. Befragen wir unsern zuverlässigsten Gewährsmann, Aristoteles, so kann diesem von pythagoreïscher Psychologie nicht viel bekannt gewesen sein[3]). Denn in seiner ausführlichen Uebersicht dessen, was seine Vorgänger über die Natur der Seele gelehrt hatten, weiss er von den Pythagoreern nur zu sagen: einige von ihnen | haben die Sonnenstäubchen, andere das, was diese bewegt, für eine Seele gehalten[4]). Die Behauptung, dass die Seele eine Harmonie sei, von Aristoteles ohne Nennung eines Namens berührt[5]), wird bei Plato[6]) von einem Schüler des Philolaos

1) M. vgl. die Stellen, welche S. 416, 3 angeführt wurden.

2) S. 417 f. 371, 3. 366, 2.

3) S. o. S. 417 f.

4) De an. I, 2. 404 a 16, nachdem von denen, welche die Seele für das Bewegende und Selbstbewegte halten, zuerst die Atomisten angeführt sind: *ἔοικε δὲ καὶ τὸ παρὰ τῶν Πυθαγορείων λεγόμενον τὴν αὐτὴν ἔχειν διάνοιαν. ἔφασαν γάρ τινες αὐτῶν ψυχὴν εἶναι τὰ ἐν τῷ ἀέρι ξύσματα, οἱ δὲ τὸ ταῦτα κινοῦν.* Den Grund dieser Bestimmung findet Arist. darin, dass die Sonnenstäubchen auch bei völliger Windstille sich bewegen. Wenn er jedoch daraus schliesst, dass die Pythagoreer die Seele für das Bewegende gehalten haben, so bezeichnet er selbst diess (was auch Schlottmann D. Vergängliche und Unvergängl. in d. menschl. Seele nach Arist. Halle 1873. S. 30 sagen mag) durch das *ἔοικε δὲ* ausdrücklich als seine eigene Vermuthung, als pythagoreïsche Ueberlieferung führt er nur an, dass die Sonnenstäubchen von einer Seele bewegt werden, womit doch noch lange nicht gesagt ist, dass die Seele überhaupt das bewegende Princip sei. Vgl. S. 446, 3.

5) De an. I, 4 Anf.: *καὶ ἄλλη δέ τις δόξα παραδέδοται περὶ ψυχῆς . . . ἁρμονίαν γάρ τινα αὐτὴν λέγουσι· καὶ γὰρ τὴν ἁρμονίαν κρᾶσιν καὶ σύνθεσιν ἐναντίων εἶναι, καὶ τὸ σῶμα συγκεῖσθαι ἐξ ἐναντίων.* Polit. VIII

vorgetragen; MACROBIUS[1]) legt sie diesem Philosophen selbst, ja schon dem Pythagoras bei; PHILOPONUS verbindet damit die Angabe, die auch STOBÄUS hat, dass die Seele eine Zahl sei[2]). Diese Angabe ist nun auch an sich gar nicht unwahrscheinlich: da alles Zahl und Harmonie sein soll, so wird es wohl auch die Seele sein. Ebendesshalb wäre aber mit dem allgemeinen Satze, dass die Seele Harmonie oder Zahl sei, noch gar nichts gesagt; eine eigenthümliche Bestimmung über das Wesen der Seele erhalten wir erst, wenn sie als die Zahl oder Harmonie ihres Körpers bezeichnet wurde, wie diess auch bei Plato und Aristoteles a. d. a. O. geschieht. Dass sie aber von den Pythagoreern so definirt | worden sei, wird uns nicht gesagt, und diese Auffassung derselben würde auch zu dem pythagoreïschen Unsterblichkeitsglauben schlecht stimmen[3]); sollte sie sich daher innerhalb der pythagoreïschen Schule gefunden haben, so wäre diess eine Abweichung von der ursprünglichen Lehre derselben, die wir Philolaos nicht zutrauen können. Eher könnte er gesagt haben, was CLAUDIANUS MAMERTUS[4]) aus ihm mittheilt, und was sich auch aus früher angeführten Sätzen[5]) ergibt, dass die Seele vermittelst der Zahl und Harmonie mit dem Körper verbunden sei[6]); wenn aber diese Angaben, wie zu vermuthen ist, der Schrift von

5 Schl.: *διὸ πολλοί φασι τῶν σοφῶν οἱ μὲν ἁρμονίαν εἶναι τὴν ψυχὴν, οἱ δ' ἔχειν ἁρμονίαν.*

6) Phädo 85 E ff.

1) Somn. I, 14: *Plato dixit animum essentiam se moventem, Xenocrates numerum se moventem, Aristoteles ἐντελέχειαν, Pythagoras et Philolaus harmoniam.*

2) PHILOP. De an. B 15 u.: *ὥσπερ οὖν ἁρμονίαν λέγοντες τὴν ψυχὴν [οἱ Πυθαγόρειοι] οὐ φασὶ ταύτην ἁρμονίαν τὴν ἐν ταῖς χορδαῖς* u. s. w. Vgl. C 5 o.: Xenokrates habe die Bestimmung, dass die Seele eine Zahl sei, von Pythagoras. STOB. Ekl. I, 682: einige Pythagoreer nennen die Seele eine Zahl.

3) Bei Plato wenigstens schliesst Simmias aus ihr nur, dass die Seele nach der Zerstörung ihres Leibes ebenso untergehe, wie die Harmonie nach der des Instruments, und dieselbe naheliegende Folgerung zogen Aristoxenus und Dicäarchus; vgl. Th. II b, 888 f.

4) De statu an. II, 7 (b. BÖCKH Philol. S. 177): „*anima inditur corpori per numerum et immortalem eandemque incorporalem convenientiam.*“

5) Oben S. 443, 1. 357 f.

6) Vgl. S. 371. 3 Schl.

der Seele entnommen sind, können sie nicht für authentisch gehalten werden. Die weitere Behauptung[1]), dass Pythagoras die Seele als eine sich selbst bewegende Zahl definirt habe, ist jedenfalls zu verwerfen. Aristoteles wenigstens, der diese Definition zuerst anführt[2]), kann dabei nicht an die Pythagoreer gedacht haben[3]), und andere nennen ausdrücklich Xenokrates als ihren Urheber[4]). Auch das ist unwahrscheinlich, dass Archytas die Seele als das Sichselbstbewegende bezeichnet hat[5]), wenn auch die Pythagoreer allerdings | die fortwährende Bewegung, die ununterbrochene Lebendigkeit derselben beachtet zu haben scheinen[6]); und wenn beigefügt wird, Pythagoras habe sie für ein Quadrat, Archytas für einen Kreis oder eine Kugel erklärt, so ist beides gleich ver-

1) Plac. IV, 2, 3 und daher (vgl. Diels Doxogr. 386) Nemesius und Theodoret, denen Steinhart Plato's W.W. IV, 551 in der Hauptsache beitritt.

2) De an. I, 2. 4. 404 b 27. 408 b 32. Anal. post. II. 4. 91 a 37.

3) Denn De an. I, 2. 404 a 20 fährt er nach der S. 444, 4 angeführten Aeusserung über die Pythagoreer fort: ἐπὶ τοὐτὸ δὲ φέρονται καὶ ὅσοι λέγουσι τὴν ψυχὴν τὸ αὑτὸ κινοῦν, er unterscheidet also diese Ansicht von der der Pythagoreer, über die er sich ohnediess anders ausdrücken würde, wenn ihm von ihnen eine so bestimmte Erklärung vorgelegen hätte; und was es hiegegen beweisen soll, dass manche Pythagoreer (wie Siebeck Gesch. d. Psychol. 66. 267 einwendet) die Sonnenstäubchen für die Umhüllung von Seelen hielten, die in der Luft herumflattern, (S. 444, 4) sehe ich nicht, denn gerade die Hauptsache, dass sie als das Innere derselben die Zahl betrachteten, muss man hiebei nicht blos ohne Beweis, sondern im offenbaren Widerspruch mit Aristoteles voraussetzen.

4) Vgl. Th. II a, 1019.

5) Joh. Lyd. De mens. 6 (8) S. 21: ψυχὴ ἀνθρώπου, φησὶν ὁ Πυθαγόρας, ἐστὶ τετράγωνον εὐθυγώνιον. Ἀρχύτας δὲ ψυχῆς τὸν ὅρον οὐκ ἐν τετραγώνῳ ἀλλ' ἐν κύκλῳ ἀποδίδωσι διὰ τοῦτο· „ψυχὰ τὸ αὐτὸ [l. αὑτὸ] κινοῦν, ἀνάγκα δὲ τὸ πρῶτον κινοῦν, κύκλος δὲ τοῦτο ἢ σφαῖρα.“ Aristoteles kann, nach dem eben bemerkten, von dieser archyteïschen Bestimmung nichts gewusst haben; die Bezeichung der Seele als αὐτὸ κινοῦν ist ohne Zweifel Plato, zunächst dem Phädrus 245 C, entnommen; ebendaselbst findet sich auch die Bemerkung, dass das Sichselbstbewegende auch für alles andere πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως sei, wofür aber der angebliche Archytas den aristotelischen Ausdruck πρῶτον κινοῦν wählt.

6) Diess ergibt sich mehr noch, als aus der S. 444, 4 angeführten Bemerkung des Aristoteles, aus seiner Mittheilung über Alkmäon; s. u. 490, 1.

dächtig[1]). Wird endlich eine Aeusserung des Archytas über die Raumlosigkeit der Seele angeführt, so fand sich diese ohne Zweifel auch nur in einer unächten Schrift[2]).

Hinsichtlich der Theile der Seele werden den Pythagoreern gleichfalls von jüngeren Schriftstellern Ansichten geliehen, die nicht für ursprünglich zu halten sind. Nach den einen sollen sie die platonische Unterscheidung von Vernünftigem und Vernunftlosem und die verwandte von Vernunft, Muth und Begierde[3]), | nebst der platonischen Eintheilung des Erkenntnissvermögens in *νοῦς*, *ἐπιστήμη*, *δόξα* und *αἴσθησις*[4]) gekannt haben; ein anderer[5]) erzählt, sie theilen die Seele in

1) Die Angabe über Pythagoras schon an und für sich, wie alle diese späten Angaben über die persönlichen Ansichten dieses Philosophen; die über Archytas neben ihrer eigenen Sonderbarkeit auch wegen ihrer Verbindung mit den platonisch-aristotelischen Bestimmungen.

2) Claud. Mam. De statu an. II, 7 (vgl. Th. III b, 105) führt aus Archytas an: *anima ad exemplum unius composita est, quae sic illocaliter dominatur in corpore, sicut unus in numeris.* Aber dass die Schrift, worin diese Worte standen, ächt war, ist natürlich durch Claudian's Zeugniss durchaus nicht sichergestellt, und an sich ist es sehr unwahrscheinlich, dass Archytas oder irgend ein anderer Pythagoreer gesagt hat, was noch nicht einmal Plato, sondern erst Aristoteles sagt: die Gegenwart der Seele im Leibe sei keine räumliche. Die Angabe b. Stob. Ekl. I, 790. Theodor. cur. gr. aff. V, S. 128: Pythagoras lasse den *νοῦς θύραθεν εἰςκρίνεσθαι*, enthält ohne Zweifel nur eine Folgerung aus dem Dogma von der Seelenwanderung, und kann natürlich nicht mit Schlottmann (S. 24 f. der S. 444, 4 angeführten Abhandlung) zum Beweis für die haltlose Vermuthung gebraucht werden, dass Aristoteles den Ausdruck *θύραθεν εἰςιέναι* für die Verbindung der Seele mit dem Leibe von den Pythagoreern entlehnt habe.

3) M. vgl. über diese Posidonius b. Galen De Hipp. et Plat. IV, 7. V, 6, T. XV, 425. 478 K. Jambl. b. Stob. Ekl. I, 878. Plac. IV, 4, 1. 5, 13; über die Unterscheidung des vernünftigen und vernunftlosen Theils Cic. Tusc. IV, 5, 10. Plut. Plac. IV, 7, 4. Weiteres Th. III b, 137, 5.

4) Der angebliche Archytas b. Stob. Ekl. I, 722. 784. 790 und Jambl. *π. κοιν. μαθ. ἐπιστ.* (Villoison Anecd. II) S. 199. Brontinus b. Jambl. a. a. O. 198. Theodoret cur. gr. aff. V, 197 Gaisf., der als fünftes noch die aristotelische *φρόνησις* einschiebt, Plac. I, 3, 19 ff. in einem Auszug aus einer offenbar neupythagoreischen Darstellung, welche hier den bekannten platonischen Sätzen b. Arist. De an. I, 2. 404 b 21 folgt, derselben, die Sextus Math. IV, 2 ff. benützt hat. Eine andere spätere Eintheilung gibt Phot. S. 440 b 27 ff. Vgl. Th. III b, 128, 1.

5) Alexander b. Diog. VIII, 30. Dass auch diese Darstellung nicht authentisch ist, wurde schon S. 366, 2. 417, 1 nachgewiesen, und zeigt sich

Vernunft, Geist und Muth (*νοῦς, φρένες, θυμὸς*), die Vernunft und der Muth sei auch in den Thieren, der Geist nur im Menschen, der Muth wohne im Herzen, die beiden anderen Theile im Gehirn. Besser verbürgt ist, dass nach Philolaos im Gehirn die Vernunft ihren Sitz haben sollte, im Herzen das Leben und die Empfindung, im Nabel die Anwurzlung und Keimung, in den Geschlechtstheilen die Zeugung; in dem ersten von diesen Organen, sagt er, liege der Keim des Menschen, in dem zweiten der des Thieres, in dem dritten der der Pflanze, in dem vierten der aller Wesen[1]). Hiemit ist aber auch unsere Kenntniss von der philosophischen Anthropologie der Pythagoreer erschöpft; | was weiter an anthropologischen Lehren von ihnen berichtet wird, gehört durchweg in den Kreis der religiösen Dogmen, deren Bedeutung für das pythagoreïsche System wir sofort zu untersuchen haben[2]). |

im vorliegenden Fall, neben dem Verworrenen der ganzen Eintheilung, auch in den stoischen Bestimmungen, dass die Sinne Ausflüsse der Seele seien, dass die Seele sich vom Blute nähre u. s. w.

1) Jambl. Theol. Arithm. 22: *τέσσαρες ἀρχαὶ τοῦ ζῴου τοῦ λογικοῦ, ὥσπερ καὶ Φιλόλαος ἐν τῷ περὶ φύσεως λέγει, ἐγκέφαλος, καρδία, ὀμφαλὸς, αἰδοῖον· κεφαλὰ μὲν νόω, καρδία δὲ ψυχᾶς καὶ αἰσθήσιος, ὀμφαλὸς δὲ ῥιζώσιος καὶ ἀναφύσιος τῶ πρώτω, αἰδοῖον δὲ σπέρματος καταβολᾶς τε καὶ γεννάσιος· ἐγκέφαλος δὲ τὰν ἀνθρώπω ἀρχὰν, καρδία δὲ τὰν ζῴω, ὀμφαλὸς δὲ τὰν φυτῶ, αἰδοῖον δὲ τὰν ξυναπάντων, πάντα γὰρ καὶ θάλλουσι καὶ βλαστάνουσιν.* Bei dem *πάντα* oder *ξυνάπαντα* werden wir aber doch nur an die sämmtlichen drei Arten lebender Wesen, Menschen, Thiere und Pflanzen zu denken haben. Ueber die Aechtheit des Bruchstücks (welches aber erst bei den Worten: *κεφαλὰ μὲν νόω* anfängt) vgl. m. S. 290. Dass Arist. Metaph. I, 5 (s. o. 343, 1) sagt, *τοιονδὶ (ἀριθμῶν πάθος) ψυχὴ καὶ νοῦς*, beweist natürlich nicht (wie Münz glaubt, Erkenntnisstheorie in der vorsokrat. Per. Wien 1880. S. 12), dass die Pythagoreer Seele und Nus durch dieselbe Zahl bezeichneten, und unser Fragment somit unächt ist; das *καὶ* steht vielmehr (zunächst um den übellautenden Hiatus zu vermeiden), wo strenggenommen *ἢ* oder *ἢ καὶ* stehen müsste, (Beispiele Ind. arist. 357 b 20 f.) zur Verbindung von zwei verwandten aber nicht identischen Begriffen.

2) Nur anhangsweise können hier einige Annahmen verzeichnet werden, die in der vorstehenden Darstellung desshalb nicht berührt wurden, weil sie sich in das physikalische System der Pythagoreer als solches nicht einreihen, sondern theils nur von Späteren aus anderen Lehren in die ihrige übertragen, theils vereinzelt, ohne philosophische Begründung, aus der Be-

5. Die religiösen und ethischen Lehren der Pythagoreer.

Keine andere von den pythagoreïschen Lehren ist bekannter, und keine lässt sich mit grösserer Sicherheit auf den Stifter der Schule zurückführen, als die Lehre von der Seelenwanderung und dem Fortleben der Seele nach dem Tode. Schon Xenophanes[1]) berührt sie, später Io aus Chios[2]) und

obachtung aufgenommen wurden. Das erstere gilt namentlich von dem mehrberührten stoisch gefärbten Bericht des Alexander Polyhistor b. Diog. VIII, 25 ff., über welchen Th. III b, 88 f. näheres mitgetheilt ist; ähnlich führt Sextus Math. IX, 366 die stoische Definition des Körpers (*τὸ οἷόν τε παθεῖν ἢ διαθεῖναι*) auf Pythagoras zurück, die Placita schreiben ihm I, 9, 2 die stoische Lehre zu: *τρεπτὴν καὶ ἀλλοιωτὴν καὶ μεταβλητὴν καὶ ῥευστὴν ὅλην δι' ὅλου τὴν ὕλην*, dieselben geben I, 24, 3 den Satz als pythagoreïsch, der es in dieser Form keinenfalls sein kann, dass vermöge der Veränderung und Umwandlung der Elemente ein Werden und Vergehen im eigentlichen Sinne stattfinde, und I, 23, 1 (Stob. I, 394) legen sie eine gleichfalls nacharistotelische Definition der Bewegung Pythagoras bei. — Sonst mag hier noch erwähnt werden, was die Placita I, 15, 2 (ausführlicher Stob. I, 362. Anon. Phot. Cod. 249. S. 439 a u. vgl. Porph. in Ptol. Harm. c. 3, S. 213. Arist. De sensu c. 3. 439 a 30) über die Farben, II, 12, 1. III, 14 (vgl. Theo in Arat. II, 359) über die fünf Himmels- und Erdzonen, IV, 14, 3. Stob. I, 1108 über das Sehen und die Bilder im Spiegel, IV, 20, 1 über die Stimme, V, 3, 2. 4, 2. 5, 1, über den Samen, Stob. Ekl. I, 1104. Phot. a. a. O. über die fünf Sinne, Aelian V. H. IV, 17 über den Regenbogen, Arist. De sensu 5 (s. o. 443, 4) über die Ernährung von Thieren durch den Geruch als pythagoreïsch mittheilen. Würden auch diese Notizen die altpythagoreïschen Lehren getreu wiedergeben, was sich aber freilich nur von einem Theil derselben annehmen lässt, so stehen doch alle jene Annahmen mit der Philosophie der Pythagoreer in keinem näheren Zusammenhang. Auch die Definition der Windstille und Meeresstille, die Arist. Metaph. VIII, 2 g. E. von Archytas anführt, sind ihrem Inhalt nach unerheblich, und ebenso steht die Angabe, dass derselbe Philosoph die runde Form von thierischen und Pflanzengebilden aus dem in der natürlichen Bewegung herrschenden Gesetz der Gleichheit erklärt habe (Arist. Probl. XVI, 9), sehr vereinzelt. Ueber die angebliche Logik und Sprachphilosophie der Pythagoreer wird S. 469 ff. noch gesprochen werden.

1) Fr. 18 b. Diog. VIII, 36 (vgl. Sitzungsber. der Berl. Acad. 1889, S. 985):

καί ποτέ μιν στυφελιζομένου σκύλακος παριόντα
φασὶν ἐποικτεῖραι καὶ τόδε φάσθαι ἔπος·
παῦσαι μηδὲ ῥάπιζ' ἐπειὴ φίλου ἀνέρος ἐστὶ
ψυχὴ, τὴν ἔγνων φθεγξαμένης ἀΐων.

2) B. Diog. I, 120, wo sich die Worte: *εἴπερ Πυθαγόρης ἐτύμως ὁ*

Herodot[1]); Philolaos trägt sie vor, Aristoteles bezeichnet sie als pythagoreïsch[2]), und Plato hat seine mythischen Darstellungen über den Zustand nach dem Tode unverkennbar den Pythagoreern nachgebildet. Die Seelen sind, wie Philolaos sagt[3]), und Plato wiederholt[4]), zur Strafe an den Körper

σοφὸς περὶ πάντων ἀνθρώπων γνώμας εἶδε καὶ ἐξέμαθεν auf den Unsterblichkeitsglauben beziehen.

1) In der Erzählung über Zalmoxis, IV, 95, versichert dieser als angeblicher Schüler des Pythagoras seine Landsleute, sie werden nicht sterben, *ἀλλ' ἥξουσι ἐς χῶρον τοῦτον, ἵνα αἰεὶ περιεόντες ἕξουσι τὰ πάντα ἀγαθά.*

2) De an. I, 3 Schl. *ὥσπερ ἐνδεχόμενον κατὰ τοὺς Πυθαγορικοὺς μύθους τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχὸν ἐνδύεσθαι σῶμα.*

3) B. Clemens Strom. III, 433 A; s. o. S. 58, 6.

4) Gorg. 493 A: *ὅπερ ἤδη του ἔγωγε καὶ ἤκουσα τῶν σοφῶν, ὡς νῦν ἡμεῖς τέθναμεν καὶ τὸ μὲν σῶμά ἐστιν ἡμῖν σῆμα, τῆς δὲ ψυχῆς τοῦτο ἐν ᾧ ἐπιθυμίαι εἰσὶ τυγχάνει ὂν οἷον ἀναπείθεσθαι καὶ μεταπίπτειν ἄνω κάτω. καὶ τοῦτο ἄρα τις μυθολογῶν κομψὸς ἀνήρ, ἴσως Σικελός τις ἢ Ἰταλικὸς, παράγων τῷ ὀνόματι διὰ τὸ πιθανόν τε καὶ πειστικὸν ὠνόμασε πίθον, τοὺς δὲ ἀνοήτους ἀμυήτους, τῶν δ' ἀμυήτων . . . ὡς τετρημένος εἴη πίθος* — so dass demnach im Hades, d. h. im *ἀειδὲς* (in ihrem geistigen Leben) *οὗτοι ἀθλιώτατοι ἂν εἶεν οἱ ἀμύητοι καὶ φοροῖεν εἰς τὸν τετρημένον πίθον ὕδωρ ἑτέρῳ τοιούτῳ [τετρημένῳ] κοσκίνῳ.* Es fragt sich übrigens, ob nicht in dieser Stelle blos die Vergleichung des *σῶμα* mit dem *σῆμα* und der Mythus von der Strafe der *ἀμύητοι*, nicht aber die moralische Deutung jenes Mythus, von Philolaos oder sonst einem Pythagoreer herrührt; Böckh Philol. 183. 186 f. Brandis gr.-röm. Phil. I, 497. Susemihl Genet. Entw. d. plat. Phil. I, 107 f. u. a. schreiben Philolaos auch die letztere zu; zweifelnder äussert sich Brandis Gesch. d. Entw. I, 187. Mir scheint diese ganze Deutung ein ächt platonisches Gepräge zu haben, und zum Ton der philolaischen Schrift nicht recht zu passen. Plato leitet ja aber auch gar nicht die Deutung des Mythus, sondern den Mythus selbst von dem *κομψὸς ἀνὴρ* ab; wenn er diesen, an ein bekanntes Lied („*Σικελὸς κομψὸς ἀνὴρ ποτὶ τὰν ματέρα ἔφα*" Timokreon Fr. 6 b. Bergk Lyr. gr. S. 941) anknüpfend, zum *Σικελὸς ἢ Ἰταλικὸς* macht, will er damit allerdings andeuten, dass der Mythus von dem durchlöcherten Fass, in welches die Ungeweihten mit einem Sieb Wasser schöpfen müssen, also die Uebertragung der Danaidenstrafe auf die sämmtlichen Ungeweihten, dem orphisch-pythagoreischen Kreise angehöre. (Mit dem vorstehenden stimmt auch die davon, wie es scheint, unabhängige Erörterung von Hirzel in den Commentatt. Mommsen. S. 11 ff. überein, und Derselbe hat Schuster, der im Rhein. Mus. XXIX, 590 ff. unsere Stelle auf Heraklit deutet, erschöpfend widerlegt.) Krat. 400 B (s. o. S. 58, 6) verweist Plato für die Vergleichung des *σῶμα* mit dem *σῆμα* auf dieselben, welche auch Philolaos im Auge hat, die Orphiker.

gebunden und darin begraben, | der Körper ist ein Kerker, in den sie die Gottheit zur Strafe versetzt hat, aus dem sie sich daher nicht eigenmächtig befreien dürfen[1]; erst wenn sie sich von ihm getrennt haben, führen sie in einer höheren Welt ein körperloses Leben[2]. Das letztere aber nur dann, wenn sie sich dieses Glückes fähig und würdig gezeigt haben, andernfalls haben sie theils die Busse des Körperlebens, theils Strafen im Tartarus[3] zu erwarten. Die pythagoreïsche Lehre war also schon nach diesen ältesten Zeugnissen im wesentlichen dieselbe, | welche wir nachher, im Zusammenhang mit andern pythagoreischen Vorstellungen, bei Plato treffen[4], und welche auch Empedokles[5] bestätigt: dass die Seele um früherer Verschuldungen willen in den Körper versetzt sei, und nach dem Tode je nach ihrer Würdigkeit in den Kosmos oder in

1) Plato Krat. a. a. O. Ders. Phädo 62 B (nachdem im vorhergehenden bemerkt ist, Philolaos habe den Selbstmord verboten): *ὁ μὲν οὖν ἐν ἀποῤῥήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος, ὡς ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμεν οἱ ἄνθρωποι καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν οὐδ' ἀποδιδράσκειν*, was Cic. Cato 20, 73. Somn. Scip. c. 3 nicht ganz richtig wiedergibt, ohne doch eine andere Quelle zu haben, als diese Stelle. Die gleiche Lehre legt Klearchus b. Athen. IV, 157 c einem sonst unbekannten Pythagoreer Euxitheus bei.

2) Philol. b. Claudian. De statu an. II, 7 (Böckh Philol. 177): *diligitur corpus ab anima, quia sine eo non potest uti sensibus: a quo postquam morte deducta est agit in mundo* (der *κόσμος* im Unterschied vom *οὐρανὸς* s. o. 441, 2) *incorporalem vitam*; was freilich nach dem S. 371, 3 Schl. bemerkten für kein zuverlässiges Zeugniss zu halten ist. In seiner zweiten Hälfte wird es jedoch durch das S. 449, 2 angeführte bestätigt. Ebenso verhält es sich mit Carm. aur. V. 70 f.: *ἢν δ' ἀπολείψας* (hierüber vgl. S. 295, 5) *σῶμα ἐς αἰθέρ' ἐλεύθερον ἔλθῃς, ἔσσεαι ἀθάνατος θεὸς ἄμβροτος οὐκέτι θνητός*. Vielleicht rührt daher die Angabe des Epiph. Exp. fid. 1087 B, Pyth. habe sich selbst einen Gott genannt.

3) Euxitheus b. Athen. a. a. O. droht den Selbstmördern: *διείπασθαι τὸν θεὸν, ὡς εἰ μὴ μενοῦσιν ἐπὶ τούτοις, ἕως ἂν ἐκὼν αὐτοὺς λύσῃ, πλέοσι καὶ μείζοσιν ἐμπεσοῦνται τότε λύμαις*, und nach Arist. Anal. post. II, 11. 94 b 32 meinten die Pythagoreer, der Donner solle die Sünder im Tartarus schrecken; denn dass diese, und nicht die Titanen (wie Lobeck Aglaoph. II, 893 nach Philoponus z. d. St. S. 87 a m. will) gemeint sind, ist mir mit Ritter Gesch. d. Phil. I, 425 wegen der Parallelstelle b. Plato Rep. X, 615 D f. wahrscheinlich.

4) Vgl. Th. II a, 819 ff.

5) S. u. S. 729⁴ f.

den Tartarus komme, oder zu neuer Wanderung durch Menschen- und Thierleiber bestimmt werde [1]). Wenn daher jüngere Schriftsteller diese Lehre so darstellen [2]), so haben wir allen Grund, ihnen hierin Glauben zu schenken [3]), ohne dass wir doch darum auch alles andere, was sie damit in Verbindung setzen, gutzuheissen brauchten [4]). Nach dem Austritt aus dem Körper sollen die Seelen, | wie erzählt wird, in der Luft umherschweben [5]), und hierauf geht wohl auch die obenerwähnte Annahme, dass die Sonnenstäubchen Seelen seien [6]),

1) Diese Rückkehr in einen Leib sollen die Pythagoreer *παλιγγενεσία* genannt haben; Serv. Aen. III, 68: *Pythagoras non μετεμψύχωσιν sed παλιγγενεσίαν esse dicit, h. e. redire [animam] post tempus.* Vgl. S. 442, 4 f.

2) Z. B. Alexander, der das pythagoreïsche hier unvermischter wiederzugeben scheint, als sonst, b. Diog. VIII, 31: *ἐκριφθεῖσαν δ' αὐτὴν [τὴν ψυχὴν] ἐπὶ γῆς πλάζεσθαι ὁμοίαν τῷ σώματι·* (vgl. Plato Phädo, 81 C. Jambl. v. P. 139. 148.) *τὸν δ' Ἑρμῆν ταμίαν εἶναι τῶν ψυχῶν καὶ διὰ τοῦτο πομπαῖον λέγεσθαι καὶ πυλαῖον καὶ χθόνιον, ἐπειδ'περ οὗτος εἰςπέμπει ἀπὸ τῶν σωμάτων τὰς ψυχὰς ἀπό τε γῆς καὶ ἐκ θαλάττης· καὶ ἄγεσθαι τὰς μὲν καθαρὰς ἐπὶ τὸν ὕψιστον, τὰς δ' ἀκαθάρτους μήτ' ἐκείνῳ πελάζειν μήτ' ἀλλήλαις, δεῖσθαι δ' ἐν ἀῤῥήκτοις δεσμοῖς ὑπ' Ἐρινύων.* Porph. V. P 19: *πρῶτον μὲν ἀθάνατον εἶναί φησι τὴν ψυχὴν, εἶτα μεταβάλλουσαν εἰς ἄλλα γένη ζῴων.* Wenn Porphyr jedoch weiter angibt, (was auch Seneca nach ep. 108, 17. 19 von Sotion dem Alexandriner als Lehre des Pythagoras überliefert war): *ὅτι πάντα τὰ γινόμενα ἔμψυχα ὁμογενῆ δεῖ νομίζειν*, und wenn Aetius Plac. V, 20, 4 diess dahin ausführt, dass die Thierseelen zwar an sich vernünftig, aber wegen ihres Körpers keiner Vernunftäusserung fähig seien, oder wenn Derselbe Pl. IV, 7, 5 nur den vernünftigen Theil der Seele fortdauern lässt, so sind diess ebenso, wie die Behauptungen über die Gleichheit des Geistes in Menschen und Thieren (Sext. M. IX, 127; s. o. S. 416, 3), spätere Folgerungen. Die Mythen über Pythagoras' eigene Metempsychosen wurden S. 312, 2 berührt.

3) Auch was Gladisch (Noack's Jahrb. f. spek. Philos. 1847, 692 ff. Emped. u. die Aeg. 8 ff.) sagt, um zu beweisen, dass erst Empedokles die Seelenwanderung gelehrt habe, wird sich durch unsere Darstellung von selbst widerlegen.

4) Dahin gehört namentlich, was vom Verbot der Tödtung und des Genusses von Thieren gesagt wird (s. o. S. 317, 4). Nur darf man hieraus nicht mit Gladisch a. a. O. schliessen, Pythagoras könne keine Seelenwanderung angenommen haben; Plato und andere haben sie auch angenommen und dabei Fleisch gegessen, und Empedokles verbietet die Pflanzenkost nicht, wiewohl er menschliche Seelen in Pflanzen wandern lässt.

5) Alexander b. Diog. a. a. O. s. Anm. 2. S. 455, 2.

6) So Ritter Gesch. d. Phil. I, 442. R. bezieht hierauf auch die An-

in welcher man daher nicht ein Philosophem [1]), sondern einfach ein Stück pythagoreïschen Aberglaubens zu suchen hat [2]). Daneben wurde aber ohne Zweifel auch der Glaube an unterirdische Wohnsitze der Abgeschiedenen festgehalten [3]). Wie sich die Pythagoreer den Zustand nach dem Tode näher | gedacht haben, ob sie mit Plato für einen Theil der Seelen vor dem Wiedereintritt in einen Körper reinigende Strafen im Hades annahmen, ob sie ebenso, wie jener, für den Zwischenraum zwischen dem Austritt aus einem Körper und dem Eintritt in einen andern eine bestimmte Zeitdauer festsetzten, ob sie sich die Verbindung der Seele mit ihrem Leibe durch Wahl, oder durch natürliche Verwandtschaft, oder nur durch den Willen der Gottheit bedingt dachten, ist uns nicht überliefert, und es fragt sich, inwieweit sie überhaupt hierüber eine fest ausgebildete Lehre

gabe des Apulejus De. Socr. c. 20: nach der Versicherung des Aristoteles haben es die Pythagoreer auffallend gefunden, wenn jemand noch keinen Dämon gesehen haben wollte; mir scheinen aber doch eher wirkliche Erscheinungen Verstorbener in einer menschenähnlichen Gestalt gemeint zu sein, wie sie den Pythagoreern nach Jambl. V. P. 139. 148 so natürlich zu sein schienen.

1) Wie Krische, Forschungen I, 83 f. mit der Vermuthung, die Pythagoreer haben nur die Götterseelen unmittelbar aus der Weltseele oder dem Centralfeuer, die Menschenseelen dagegen zunächst aus der vom Centralfeuer erwärmten Sonne hervorgehen lassen. Ich kann dieser Annahme schon desshalb nicht beitreten, weil ich die Weltseele nicht für altpythagoreïsch halte. Auch das weitere, dass die Seelen von der Sonne auf die Erde niedergedrückt werden, sagt keiner unserer Zeugen.

2) Mit der pythagoreïschen Annahme steht in der nächsten Verwandtschaft, was Arist. De an. I, 5. 410 b 27 als einen *λόγος ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς καλουμένοις ἔπεσι* bezeichnet: *τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ ὅλου εἰσιέναι ἀναπνεόντων, φερομένην ὑπὸ τῶν ἀνέμων.* Schwebt die Seele anfänglich im Luftraum umher, und kommt sie aus diesem durch den ersten Athemzug des Neugeborenen in den Leib, so wird sie auch mit der letzten Ausathmung des Sterbenden aus dem Leib austreten, und nun, falls sie nicht in einen höheren Aufenthaltsort aufsteigt, oder in einen tieferen hinabsinkt, sich bis zum Eintritt in einen neuen Körper in der Luft umhertreiben. Jener orphische Satz selbst scheint an einen älteren Volksglauben anzuknüpfen: die in Athen übliche Anrufung der Tritopatoren, — Windgötter, welche man bei der Verheirathung um Kindersegen bat (Suid. *Τριτοπ.* vgl. Lobeck Aglaoph. 754) — setzt die Vorstellung voraus, dass die Seele des Kindes vom Winde gebracht werde. Vgl. hiezu auch S. 64, 1.

3) Nach Aelian V. H. IV, 17 soll Pythagoras die Erdbeben von Wanderungen (*σύνοδοι*) der Todten hergeleitet haben.

gehabt haben. Bestimmter wird ihnen die Annahme beigelegt, dass jede Seele in jeder Weltperiode unter den gleichen Umständen wie in den früheren lebe [1]).

So wichtig aber dieser Glaube den Pythagoreern unstreitig war [2]), so wenig scheinen sie ihn doch mit ihren philosophischen Annahmen verknüpft zu haben. Spätere Darstellungen suchen diese Verbindung in dem Gedanken, dass die Seelen, als Ausfluss der Weltseele, göttlicher und desshalb unvergänglicher Natur seien [3]); aber dieser Gedanke ist, wie schon bemerkt wurde, schwerlich altpythagoreïsch, da er sich einerseits in allen Berichten an stoische Vorstellungen und Ausdrücke anlehnt, und da ihn andererseits weder Aristoteles in der Schrift von der Seele, noch auch Plato im Phädo berührt, so vielen Anlass auch beide dazu gehabt hätten [4]). Abgesehen davon könnte man annehmen, die Seele sei desshalb für ein unvergängliches Wesen gehalten worden, weil sie eine Zahl oder Harmonie sein sollte [5]). Da aber das | gleiche im allgemeinen von allen Dingen gilt, so liess sich hieraus kein specifischer Vorzug der Seele vor anderen Wesen ableiten; wenn andererseits die Seele bestimmter als die Harmonie ihres Körpers gefasst wurde, so konnte daraus nur geschlossen werden, was Simmias im Phädo daraus schliesst, dass sie mit dem Körper, dessen Harmonie sie ist, vergehen müsse [6]). Es

1) Vgl. S. 442 f.

2) Schleiermacher's Behauptung (Gesch. d. Phil. 58), er sei nicht buchstäblich zu verstehen, sondern ethische Allegorie von der Annäherung an das thierische, widerspricht allen geschichtlichen Zeugnissen, auch denen des Philolaos, Plato und Aristoteles.

3) S. o. S. 444. 416, 3.

4) Von Aristoteles ist diess schon gezeigt worden; was den Phädo betrifft, so frage man sich nur, ob wohl Plato, der hier gerade so gerne auf orphische und pythagoreïsche Ueberlieferungen zurückgeht (m. s. S. 61 C f. 62 B. 69 C. 70 C), und zwei Schüler des Philolaos zugegen sein lässt, da, wo er selbst einen ganz ähnlichen Gedanken ausspricht (79 B. 80 A), sich jeder Hindeutung auf den Pythagoreismus enthalten haben würde, wenn dieser seinen Unsterblichkeitsglauben auf jenen Grund gestützt hätte.

5) S. o. S. 444 f.

6) Vgl. S. 445, 3. Noch weniger lässt sich mit Hermann Plat. I, 684, 616 aus Ovid Metam. XV, 214 ff. und Plut. De Ei c. 18 beweisen, dass die Pythagoreer die Seelenwanderung mit dem Fluss aller Dinge und

erscheint daher sehr zweifelhaft, ob die Lehre von der Unsterblichkeit und der Seelenwanderung von den Pythagoreern mit ihren Annahmen über das Wesen der Seele und weiterhin mit ihrer Zahlenlehre überhaupt wissenschaftlich verknüpft wurde. Unbestreitbarer ist die ethische Bedeutung dieser Lehre. Aber die Ethik selbst ist von den Pythagoreern, wie wir bald sehen werden, gleichfalls nicht wissenschaftlich bearbeitet worden. Unser Dogma erscheint mithin überhaupt nicht als ein Bestandtheil der pythagoreïschen **Philosophie**, sondern als eine Tradition der pythagoreïschen **Mysterien**, die wahrscheinlich aus älteren, orphischen Ueberlieferungen entsprungen[1]), mit dem philosophischen Princip der Pythagoreer in keinem wissenschaftlichen Zusammenhang steht.

Zur Mysterienlehre werden wir auch den Dämonenglauben zu rechnen haben, dem schon die älteren Pythagoreer ergeben waren[2]). So weit unsere Nachrichten über diesen Punkt reichen, | dachten sie sich unter den Dämonen körperlose Seelen, welche theils unter der Erde, theils im Luftraum sich

insbesondere mit dem Wechsel der Formen und Stoffe unseres Leibes begründet haben. Vgl. Susemihl Gen. Entw. d. pl. Philos. I, 440.

1) S. o. S. 56 ff.

2) Schon Philolaos Fr. 18 (oben S. 345, 1) scheint das Dämonische von dem Göttlichen zu unterscheiden, ähnlich Aristoxenus b. Stob. Floril. 79, 45 in der Ermahnung, nächst den Göttern und Dämonen die Eltern zu ehren; bestimmter sagt das goldene Gedicht V, 1 ff., vor allem solle man die Götter ehren, nächst diesen die Heroen und die unterirdischen Dämonen (*καταχθόνιοι δαίμονες*, Manen); Spätere, wie Plut. De Is. 25, S. 360 und die Placita I, 8, fassen die pythagoreïsche Lehre mit der platonischen und xenokratischen zusammen, sind aber ebendesshalb für sich genommen nicht als zuverlässig zu betrachten. Ursprünglicher scheint, was Alexander b. Diog. VIII, 32 von den Dämonen und ihrer Einwirkung auf die Menschen berichtet: *εἶναί τε πάντα τὸν ἀέρα ψυχῶν ἔμπλεων· καὶ ταύτας δαίμονάς τε καὶ ἥρωας ὀνομάζεσθαι· καὶ ὑπὸ τούτων πέμπεσθαι ἀνθρώποις τούς τ' ὀνείρους καὶ τὰ σημεῖα νόσου τε καὶ ὑγιείας, καὶ οὐ μόνον ἀνθρώποις ἀλλὰ καὶ προβάτοις καὶ τοῖς ἄλλοις κτήνεσιν· εἴς τε τούτους γίνεσθαι τούς τε καθαρμοὺς καὶ ἀποτροπιασμούς, μαντικήν τε πᾶσαν καὶ κλήδονας καὶ τὰ ὅμοια.* Vgl. Aelian IV, 17: *ὁ πολλάκις ἐμπίπτων τοῖς ὠσὶν ἦχος* (*Πυθαγ. ἔφασκεν*) *φωνὴ τῶν κρειττόνων.* Ob und wieweit die bekannte platonische Darstellung Symp. 202 E pythagoreïschen Ursprungs ist, lässt sich nicht bestimmen. Vgl. auch S. 452, 6.

aufhalten, und den Menschen nicht selten erscheinen[1]); doch scheint es, neben den abgeschiedenen Menschenseelen seien auch Naturgeister unter diesem Namen befasst worden[2]). Von den Dämonen sollen die Pythagoreer Offenbarungen und Weissagungen hergeleitet, und die Reinigungen und Sühnungen auf sie bezogen haben[3]); dass sie der Weissagung grossen Werth beilegten, wird mehrfach bezeugt[4]). Zu den Dämonen gehören auch die Heroën[5]), deren Verehrung übrigens nichts eigenthümliches gehabt zu haben | scheint[6]). Dass die Dämonen zwischen Göttern und Menschen eine mittlere Stellung einnehmen[7]), war gleichfalls schon im älteren Volksglauben gegeben.

Wenden wir uns von den Dämonen zu den Göttern, so ist schon früher[8]) gezeigt worden, dass die Pythagoreer ihre Theologie aller Wahrscheinlichkeit nach gleichfalls mit ihrem philosophischen Princip in keine wissenschaftliche Verbindung gebracht haben. Dass die Gottesidee nichtsdestoweniger als

1) Vgl. die vor. Anm. und S. 452, 2 angeführten Stellen.

2) Hierauf weist die Angabe b. Porph. V. P. 41: *τὸν δ' ἐκ χαλκοῦ κρουομένου ἦχον φωνὴν εἶναί τινος τῶν δαιμόνων ἐναπειλημμένην τῷ χαλκῷ*, eine alterthümlich phantasievolle Vorstellung, welche an die Meinung des Thales über die Seele des Magnets (s. S. 191) erinnert.

3) Aristox. b. Stob. Ekl. I, 206: *περὶ δὲ τύχης τάδ' ἔφασκον· εἶναι μέντοι καὶ δαιμόνιον μέρος αὐτῆς, γίνεσθαι γὰρ ἐπίπνοιάν τινα παρὰ τοῦ δαιμονίου τῶν ἀνθρώπων ἐνίοις ἐπὶ τὸ βέλτιον ἢ ἐπὶ τὸ χεῖρον.* Auf diese höhere Einwirkung scheint sich (wie Brandis I, 496 gegen Böckh Philol. 185 annimmt) auch das Wort des Philolaos Eth. Eud. II, 8 Schl. zu beziehen: *εἶναί τινας λόγους κρείττους ἡμῶν*. Bestimmter führt Alexander a. a. O. Offenbarungen und Sühnungen auf die Dämonen zurück; in der Ausschliesslichkeit dieser Behauptung scheint sich jedoch bereits der Standpunkt einer späteren Zeit zu verrathen, welche an dem unmittelbaren Verkehr der Götter mit den Menschen Anstoss nahm; auch im Ausdruck klingt die Stelle des platonischen Gastmahls 202 E bei Alex. vernehmbar durch.

4) S. o. S. 322, 3. Wenn dabei von den meisten (z. B. Plac. V, 1, 3) beigefügt wird, Pythagoras habe die Opferschau verworfen, so beruht diess nur auf der ungeschichtlichen Voraussetzung, dass er die blutigen Opfer untersagt habe.

5) S. S. 455, 2.

6) Was wenigstens Diog. VIII, 33 angibt, ist allgemein griechisch.

7) M. s. die S. 311, 3 angeführte Aeusserung des Aristoteles.

8) S. 335 ff.

religiöse Idee die grösste Bedeutung für sie hatte, lässt sich nicht bezweifeln, aber doch ist des eigenthümlichen, das in theologischer Beziehung von ihnen überliefert ist, abgesehen von den früher besprochenen unglaubwürdigen Angaben der Späteren sehr wenig. Philolaos sagt, alles sei von der Gottheit umschlossen, wie in einer Haft; derselbe soll Gott den Anfang von allem genannt haben, und in einem Bruchstück, dessen Aechtheit aber gleichfalls nicht gesichert ist, beschreibt er ihn in der Weise des Xenophanes als den einigen, ewigen, unveränderlichen, unbewegten, sich selbst gleichen Herrscher über alles [1]). Hieraus würde allerdings hervorgehen, dass er sich über den gewöhnlichen Polytheismus zu jener reineren Gottesidee erhoben hatte, die uns auch schon vor ihm bei Philosophen und Dichtern nicht selten begegnet. Ebendahin weist die Erzählung einer pythagoreïschen Legende [2]), Pythagoras habe bei seiner Fahrt in den Hades die Seelen Homer's und Hesiod's zur Strafe für ihre Aussagen über die Götter schweren Martern unterworfen gesehen. Wir können aber hieraus um so weniger schliessen, da uns das Alter dieser Erzählung nicht genauer bekannt ist. Noch unsicherer ist anderes, was Pythagoras und seinen Schülern beigelegt wird [3]), und | alles zusammengenommen führt uns nicht über die früher schon eingeräumte Wahrscheinlichkeit hinaus, dass die Pythagoreer den Volksglauben reiner und geistiger fassten und die Einheit des Göttlichen stärker hervorhoben, ohne dass wir doch das bewusste Streben nach einer philosophischen Gotteslehre bei ihnen suchen dürften. Diese Reinigung war aber bei ihnen nicht mit derselben polemischen Richtung gegen die Volksreligion verknüpft, wie bei Xenophanes, und

1) S. o. S. 374, 1.

2) Hieronymus b. Diog. VIII, 21; s. o. S. 313, 1.

3) Wie der Ausspruch, welchen Themist. Or. XV, 192 b Pythagoras zuschreibt, und mit dem auch der angebliche Eurysus in dem Bruchstück b. Clemens Strom. V, 559 D dem Sinn nach zusammentrifft, *εἰκόνα πρὸς θεὸν εἶναι ἀνθρώπους*, oder was bei Stob. Ekl. II, 66. Jambl. V. P. 137. Hierokles in carm. aur. præf. g. E. S. 417 b M. über die Bestimmung des Menschen zur Gottähnlichkeit gesagt ist. Ohne Nennung des Pythagoras wird das *ἕπου θεῷ* noch öfters erwähnt; z. B. bei Plut. De aud. 1, S. 37. Clemens Strom. II, 390 D.

wenn sie auch vielleicht nicht mit allem einverstanden waren, was Homer und Hesiod von den Göttern erzählen, so bildet doch die Volksreligion als Ganzes die Voraussetzung ihrer eigenen Welt- und Lebensansicht, und es ist kaum nöthig, in dieser Beziehung noch besonders an ihre Apolloverehrung, an ihre Verbindung mit den Orphikern, an ihre Vorliebe für religiöse Symbolik[1]), an ihre Mythen über die Unterwelt zu erinnern. Zur pythagoreïschen Philosophie können aber eben desshalb ihre theologischen Vorstellungen strenggenommen nicht gerechnet werden.

Mit dem religiösen Glauben der Pythagoreer sind ihre sittlichen Vorschriften nahe verbunden. Das Leben des Menschen steht nach ihrer Ueberzeugung nicht blos im allgemeinen, wie alles, unter der Obhut der Gottheit, sondern es wird insbesondere als der Weg zur Reinigung der Seele betrachtet, von dem sich ebendesshalb keiner eigenmächtig entfernen darf[2]). Die wesentliche Lebensaufgabe des Menschen ist somit seine sittliche Reinigung und Vervollkommnung; und wenn er hiebei während seines irdischen Lebens immer auf ein unvollendetes Streben beschränkt bleibt, wenn ihm statt der Weisheit blos die Tugend oder das Streben nach Weisheit möglich ist[3]), so folgt daraus | nur, dass er bei diesem Streben der Stützen nicht entbehren kann, welche ihm die Beziehung zur Gottheit darbietet. Die pythagoreïsche Ethik hat daher einen durchaus religiösen Charakter: der Gottheit zu folgen und ähnlich zu werden, soll ihr oberster Grundsatz gewesen

1) M. vgl. in dieser Beziehung ausser dem, was S. 391 ff. 414, 3. 437, 3. angeführt wurde, auch die Angabe bei Clemens Strom. V, 571 B. Porph. v. P. 41 (nach Aristoteles), die Pythagoreer haben die Planeten Hunde der Persephone, die beiden Bären Hände der Rhea, das Siebengestirn Leyer der Musen, das Meer Thräne des Kronos genannt.

2) S. o. S. 451, 1. 374, 2.

3) So Philolaos, oben S. 440, 1. Aus demselben Grunde soll Pythagoras den Namen eines Weisen verschmäht und sich statt dessen φιλόσοφος genannt haben, Cic. Tusc. V, 3, 8. Diog. I, 12. VIII. 8 (nach Heraklides und Sosikrates). Jambl. 58. 159. Clemens Strom. I, 300 C vgl. IV, 477 C. Valer. Max. VIII, 7, 2 ext. Plut. Plac. I, 3, 14. Ammon. in qu. v. Porph. 5 b.

sein[1]). Ebendesshalb steht sie aber zu ihrer Philosophie in demselben Verhältniss, wie ihre Dogmatik: während sie für das praktische Leben von der höchsten Wichtigkeit war, ist ihre wissenschaftliche Ausbildung nicht über die dürftigsten Versuche hinausgekommen. Fast das einzige, was wir in dieser Hinsicht von ihr wissen, ist die Definition der Gerechtigkeit als einer Quadratzahl, oder als *ἀντιπεπονθός*[2]). Das ist aber doch nur eine ganz unmethodische Anwendung desselben Verfahrens, welches auch sonst in der pythagoreïschen Schule üblich war, das Wesen eines Dinges durch irgend eine Zahlenanalogie zu bestimmen[3]); von einer wissenschaftlichen Behandlung der Sittenlehre liegt darin so wenig, als etwa in der Behauptung, dass die Sieben die Gesundheit sei, etwas von wissenschaftlicher Gesundheitslehre liegt; und wenn der Verfasser der grossen Moral, gewiss nur um solcher Einzelheiten willen[4]), von Pythagoras sagt, er habe zwar eine Tugendlehre versucht, aber er sei dabei nicht in das eigenthümliche Wesen der ethischen Thätigkeit eingedrungen[5]), so müssen wir noch hinzufügen, dass der Standpunkt des Pythagoreismus überhaupt nicht der einer wissenschaftlichen Ethik war. Auch der Satz[6]), dass die | Tugend in der Harmonie

1) S. o. S. 457, 3. Das gleiche besagt, nach der richtigen Erklärung bei Phot. S. 439 a 8, der angebliche Ausspruch des Pythagoras, den Plut. De superst. c. 9, S. 169. Def. orac. c. 7, S. 413 anführt: wir werden dann am besten, wenn wir zu den Göttern gehen.

2) Worüber S. 390, 1.

3) Vgl. S. 389 f. 443. 472, 1.

4) Denn eine selbständige, über das, was Aristoteles mittheilt, hinausgehende Bekanntschaft mit dem Pythagoreismus lässt sich diesem Compilator (dessen Aussage Brandis Ztschr. f. Phil. XIII, 132 und Ziegler Gesch. d. Ethik I, 27 f. eine viel zu grosse Bedeutung beimessen) um so weniger zutrauen, je verdächtiger der Umstand ist, dass er die eigene Lehre des Pythagoras zu kennen vorgibt.

5) M. Mor. I, 1. 1182 a 11: *πρῶτος μὲν οὖν ἐνεχείρησε Πυθαγόρας περὶ ἀρετῆς εἰπεῖν, οὐκ ὀρθῶς δέ· τὰς γὰρ ἀρετὰς εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀνάγων οὐκ οἰκείαν τῶν ἀρετῶν τὴν θεωρίαν ἐποιεῖτο· οὐ γάρ ἐστιν ἡ δικαιοσύνη ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος.* Die Angabe selbst übrigens, dass Pythagoras zuerst von der Tugend gesprochen habe, scheint aus der S. 390, 2 angeführten Stelle Metaph. XIII, 4 geflossen zu sein.

6) Alexander b. Diog. VIII, 33: *τήν τ᾽ ἀρετὴν ἁρμονίαν εἶναι καὶ τὴν ὑγίειαν καὶ τὸ ἀγαθὸν ἅπαν καὶ τὸν θεόν.* Aehnlich verlangt Pyth. b.

bestehe, ist schon desshalb ohne wissenschaftliche Bedeutung, weil die gleiche Bestimmung von den Pythagoreern auf alle möglichen Gegenstände angewandt wird; denn wenn (nach S. 358) alles Harmonie ist, so ist mit jenem Satze über das Eigenthümliche der sittlichen Thätigkeit nichts ausgesagt, und wir hören auch nicht, dass die Pythagoreer irgend eine ethische Bestimmung aus ihm abgeleitet haben; zudem ist aber sein Alter ganz unsicher[1]). Ob endlich die moralische Deutung der Mythe vom Fass der Danaiden, die wir bei Plato finden, wirklich von Philolaos oder überhaupt von einem Pythagoreer herrührt, ist zu bezweifeln[2]), und wenn dem auch so wäre, liesse sich nichts daraus schliessen. Aus allem, was uns überliefert ist, sehen wir nur, dass die Ethik bei den Pythagoreern so gut, wie bei den übrigen vorsokratischen Philosophen, populäre Reflexion blieb[3]); entwickeltere

Jambl. 69. 229 Freundschaft der Seele und des Leibes, der Vernunft und Sinnlichkeit u. s. w.

1) Denn der Zeuge ist (vgl. Bd. III b, 88 f.) höchst unzuverlässig, und dass Aristoteles dieser Bestimmung nicht erwähnt, vermehrt den Verdacht, wenn auch dieser Umstand für sich allein zum Beweis nicht ausreichte.

2) S. o. S. 450, 4.

3) Hinsichtlich des goldenen Gedichts, (das er noch in's 5. Jahrhundert hinaufrückt) räumt diess auch Ziegler Gesch. d. Ethik I, 27 ff. ein, wiewohl er im übrigen meiner Beurtheilung der pythagoreischen Ethik lebhaft widerspricht und seinerseits behauptet, dass wir in ihr „die Anfänge einer wirklich wissenschaftlichen, ächt systematischen Ethik vor uns haben“. Er sucht jedoch dieses Bedenken durch die Annahme zu beseitigen, jenes Gedicht stelle nur die theologische, nicht die philosophische Ethik der Schule dar, und sei nur für die Exoteriker, nicht die Esoteriker unter ihren Anhängern bestimmt. Allein wenn wir auch diese Auskunft für einen Augenblick annehmen und von der S. 329 ff. nachgewiesenen Haltlosigkeit jener Unterscheidung absehen wollten: wie verhält es sich mit Aristoxenus' *Πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις*, deren Ueberbleibsel doch den gleichen Charakter populärer Lebensvorschriften tragen? Dieser Peripatetiker wäre doch sicher in der Lage gewesen, uns von der wissenschaftlichen Ethik der Schule, der er selbst angehört hatte, etwas zu sagen. Und wenn er diess gleichfalls nicht gethan hat, woher wissen wir denn sonst etwas von ihr? Etwa von dem Pythagoreer Alexanders, dem Halbstoiker, dessen Aussagen ohne geschichtliche Beweiskraft sind, und für unsere Frage auch ohne Erheblichkeit wären? Oder von dem Verfasser der grossen Moral, der lediglich verallgemeinert, was er bei Aristoteles über die Gerechtigkeit als Quadratzahl gefunden hat? Oder aus dieser Bestimmung selbst, die doch nur ein schiefer

ethische Begriffe finden sich nur in den unzuverlässigen Angaben jüngerer Schriftsteller[1]) und in den Bruchstücken von Schriften, welche theils durch ihre gehaltlose Breite, theils durch die umfassende Benützung späterer Lehre und Ausdrucksweise ihr Zeitalter zu deutlich verrathen, als dass hier von ihnen zu reden wäre[2]).

Von den sonstigen Berichten über die pythagoreïsche Sittenlehre dürften die Mittheilungen aus ARISTOXENUS die meiste Beachtung verdienen. Mag er auch die Grundsätze der Schule, die er schildert, in seiner eigenen Sprache, und wohl nicht ohne Einmischung eigener Gedanken, vortragen, so erhalten wir von ihm doch im ganzen ein Bild, welches mit der geschichtlichen Wahrscheinlichkeit und mit den Aussagen anderer übereinstimmt. Die Pythagoreer verlangten ihm zufolge vor allem Verehrung der Götter und Dämonen, nächstdem Ehrfurcht gegen die Eltern und gegen die Gesetze des Vaterlandes, die nicht | leichthin mit fremden vertauscht werden sollen[3]). Für das grösste Uebel hielten sie die Gesetzlosigkeit, denn ohne Obrigkeit, glaubten sie, könne das Menschengeschlecht nicht bestehen. Regierende und Regierte sollen durch Liebe miteinander verbunden, jedem Staatsbürger soll seine Stelle im Ganzen angewiesen sein, die Knaben und Jünglinge sollen für den Staat erzogen werden, die Männer und Greise für ihn thätig sein[4]). Treue, Zuverlässigkeit und Verträglichkeit in der Freundschaft, Unterordnung der Jüngeren

Ausdruck für den allgemein anerkannten Satz ist, dass die Gerechtigkeit Gleiches mit Gleichem vergelte, im übrigen aber vor hundert ähnlichen Zahlenspielereien nichts voraus hat? Der Anfang einer wissenschaftlichen Ethik liesse sich bei den Pythagoreern nur dann finden, wenn sich nachweisen liesse, dass sie nach den allgemeinen Gründen der sittlichen Verpflichtungen gefragt oder die Eigenthümlichkeit des sittlichen Handelns als solchen untersucht haben.

1) Zu diesen ist unbedingt auch die Behauptung des HERAKLIDES b. CLEM. Strom II, 417 A zu rechnen, Pythagoras habe die Glückseligkeit als ἐπιστήμη τῆς τελειότητος τῶν ἀρετῶν (al: ἀριθμῶν) τῆς ψυχῆς bestimmt. Hierauf durfte sich daher HEYDER eth. Pyth. vindic. S. 17 nicht berufen.

2) M. s. hierüber Th. III b, 139 ff.

3) B. STOB. Floril. 79, 45. Ganz ähnlich das goldene Gedicht V. 1 ff. PORPH. V. P. 38. DIOG. VIII, 23, die letzteren ohne Zweifel, vielleicht aber auch das erstere, nach Aristoxenus.

4) B. STOB. Floril. 43, 49.

unter die Aelteren, Dankbarkeit gegen Eltern und Wohlthäter werden empfohlen[1]). Die Kinder sollen zur Mässigkeit angehalten, das Uebermass im Geschlechtsgenuss in und ausser der Ehe soll vermieden werden[2]). Wer die rechte Liebe zum Schönen besitzt, der wird sich nicht äusserem Prunk, sondern der sittlichen Thätigkeit und der Wissenschaft zuwenden[3]); die Wissenschaft ihrerseits kann nur da gedeihen, wo sie mit Lust und Liebe betrieben wird[4]). In manchem ist der Mensch vom Glück abhängig, in vielem aber auch selbst Herr seines Schicksals[5]). In dem gleichen Geiste sind die sittlichen Vorschriften des goldenen Gedichts gehalten. Ehrfurcht gegen die Götter und die Eltern, Treue gegen Freunde, Gerechtigkeit und Sanftmuth gegen alle Menschen, Mässigkeit, Selbstbeherrschung, Besonnenheit, Reinheit des Lebens, Ergebung in das Schicksal, regelmässige Selbstprüfung, Gebet, Beobachtung der Weihen, Enthaltung von unreinen Speisen, diess sind die Pflichten, für deren Erfüllung die pythagoreïsche Spruchsammlung ein seliges Loos nach dem Tode in Aussicht stellt. Dieselben | und die verwandten Tugenden soll Pythagoras in jenen parabolischen Sinnsprüchen eingeschärft haben, von denen uns noch manche Proben erhalten sind[6]), deren Ursprung aber freilich im einzelnen ebenso unsicher ist, wie ihre Deutung. Er lehrte, wie anderswo berichtet wird[7]), Ehrfurcht gegen die Eltern und die Be-

1) Jambl. V. P. 101 ff., wahrscheinlich nach Aristoxenus, da diese Vorschriften wiederholt πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις genannt werden.

2) B. Stob. Floril. 43, 49. 101, 4. M. vgl. hiezu das pythagoreische Wort b. Arist. Oecon. I, 4 Anf. und die Angabe, dass Pythagoras die Krotoniaten zur Entlassung ihrer Beischläferinnen vermocht habe, Jambl. 132.

3) Stob. Floril. 5, 70.

4) Aristox. in Stob. Floril. ed. Mein. IV, 206.

5) Stob. Ekl. II, 206 f.

6) Vgl. S. 324 2. Diog. VIII, 17 f. Porph. V. P. 42. Jambl. 105. Athen. X, 452 d. Plut. educ. pu. 17, S. 12. Qu. conv. VIII, 7, 1, 3. 4, 5.

7) Diog. VIII, 23. Porph. V. P. 38 f., zwei Berichte, die durch ihre Uebereinstimmung auf eine gemeinsame Quelle, vielleicht Aristoxenus, weisen, Diodor Exc. S. 555 Wess. Wenn jedoch Diog. 22 in demselben Zusammenhang das gänzliche Verbot des Eides und der blutigen Opfer bringt, so ist diess jedenfalls spätere Zuthat; über den Eid scheint Diodor a. a. O. das richtigere zu geben. Auch was Diog. VIII, 9 (aus angeblichen

jahrteren, Achtung der Gesetze, Treue und Uneigennützigkeit in der Freundschaft, Freundlichkeit gegen alle, Mässigkeit und Anstand; er gebot, den Göttern in reinem Gewand und reiner Gesinnung zu nahen, selten zu schwören, den Eid nie zu verletzen, anvertrautes zu bewahren, üppige Lust zu meiden, nützliche Pflanzen und Thiere nicht zu beschädigen. Auch die breiten moralischen Deklamationen, welche ihm JAMBLICH an vielen Stellen seines Werkes in den Mund legt[1]), führen in der Hauptsache die gleichen Gedanken aus; es sind Ermahnungen zur Frömmigkeit, zum Festhalten an Recht, Sitte und Gesetz, zur Mässigkeit, zur Einfachheit, zur Vaterlandsliebe, zur Ehrfurcht gegen die Eltern, zur Treue in der Freundschaft und in der Ehe, zu einem harmonischen, von sittlichem Ernst erfüllten Leben. Noch vieles der Art liesse sich beibringen[2]), indessen | ist fast alles einzelne auf diesem Gebiet zu unsicher bezeugt, um darauf zu bauen. Nur das wird nach den übereinstimmenden Angaben unserer Berichterstatter und nach dem, was früher über die politische Richtung des pythagoreïschen Bundes gesagt wurde, für erwiesen zu halten sein, dass die pythagoreïsche Schule, im Glauben an die allwaltende Macht der Götter und an eine künftige Vergeltung,

Schriften des Pyth.) und DIODOR a. a. O. über die Zeit der ehelichen Beiwohnung bringen, sieht nicht glaubwürdig aus, eher mag die Angabe bei DIOG. 21 altpythagoreisch sein.

1) Grossentheils wohl auch nach Aelteren; m. vgl. mit JAMBL. 37 bis 57. PORPH. 18. JUSTIN Hist. XX, 4 und oben S. 313, 3.

2) Z. B. das bekannte κοινὰ τὰ τῶν φίλων (oben S. 318, 2); der Spruch, der Mensch solle Eins werden, b. CLEM. Strom IV, 535 C, vgl. PROKL. in Alcib. T. III, 72 Cous. In Parm. IV, 78. 112 (Zweck des Lebens sei nach den Pyth. die ἑνότης und φιλία); die Empfehlung der Wahrhaftigkeit b. STOB. Floril. 11, 25. 13, 21; das Wort über den Schaden der Unwissenheit, Unmässigkeit und Zwietracht, welches PORPH. 22. JAMBL. 34 vgl. 171 dem Pythagoras, HIERON. c. Ruf. III, 39. Bd. II, 565 Vall. dem Archippus und Lysis beilegt; die Apophthegmen der Theano über Pflicht und Stellung der Frauen b. STOB. Foril. 74, 32. 53. 55. JAMBL. V. P. 55. 132. CLEMENS Strom. IV, 522 D; die Aeusserung des Klinias b. PLUT. qu. conv. III, 6, 3; die archyteische Vergleichung des Schiedsrichters mit dem Altar b. ARIST. Rhet. III, 11. 1412 a 12; die Aussprüche b. PLUT. De audiendo 13, S. 44. De exil. c. 8, S. 602. frat. am. 17, S. 488. Ps.-PLUT. Vita Hom. 151.

auf Reinheit des Lebens, auf Mässigkeit und Gerechtigkeit, auf genaue Selbstprüfung, auf Besonnenheit in allem Thun, vor allem aber auf Entfernung aller Selbstüberhebung, auf unbedingte Achtung der sittlichen Ordnung in der Familie, im Staat, in der Freundschaft und im allgemeinen Verkehr drang. So bedeutend aber auch die Stelle ist, welche sie dadurch in der Geschichte der griechischen Bildung und in der Geschichte der Menschheit einnimmt, so ist doch die wissenschaftliche Fassung dieser Lehren weit hinter ihrer praktischen Bedeutung zurückgeblieben.

6. Rückblick. Charakter, Ursprung und Alter der pythagoreïschen Philosophie.

Was ich so eben bemerkt habe, und was schon am Anfang dieser Darstellung über den Unterschied zwischen dem pythagoreïschen Leben und der pythagoreïschen Philosophie gesagt wurde, wird sich uns bestätigen, wenn wir das Ganze der pythagoreïschen Lehre überblicken. Der pythagoreïsche Bund mit seiner Lebensordnung, seiner Moral, seinen Weihen und seinen politischen Bestrebungen ist ohne Zweifel zunächst aus sittlich religiösen Motiven entsprungen. Es wurde schon S. 107 darauf hingewiesen, dass bei den Gnomikern des sechsten Jahrhunderts einerseits die Klage über das Elend des Lebens und die Fehler der Menschen, andererseits das Verlangen nach Ordnung und Mass im sittlichen und im bürgerlichen Leben stärker, als bei ihren Vorgängern, hervortritt, und wir haben hierin eine | Vertiefung des sittlichen Bewusstseins erkannt, welche dem gleichzeitigen Umschwung in den staatlichen Zuständen und dem geistigen Leben der Griechen naturgemäss zur Seite geht. Ebendahin weist uns die Umbildung und Verbreitung der orphisch-bakchischen Mysterien, von denen sich nicht bezweifeln lässt, dass sie um dieselbe Zeit an religiösem Gehalt und an geschichtlicher Bedeutung gewonnen haben. Den gleichen Ursachen hat wohl auch der Pythagoreismus seine Entstehung zu verdanken. Das lebhafte Gefühl der Leiden und der Mängel, welche dem menschlichen Dasein anhaften, scheint in Verbindung mit einem ernsten sittlichen Streben in Pythagoras den Ge-

danken eines Vereins erzeugt haben, der seine Mitglieder durch religiöse Weihen, durch moralische Vorschriften und durch gewisse eigenthümliche Gewohnheiten zur Reinheit des Lebens und zur Achtung aller sittlichen Ordnungen führen sollte. Wenn daher der Pythagoreismus im weiteren Sinn, der pythagoreïsche Bund und das pythagoreïsche Leben, aus dem sittlichen Interesse hergeleitet wird, so ist dieses ganz richtig. Daraus folgt aber nicht, dass auch die pythagoreïsche Philosophie einen überwiegend ethischen Charakter trägt[1]); so gut vielmehr aus den jonischen Städten mit ihrem bewegten politischen Leben und aus dem Kreis der sog. sieben Weisen die jonische Naturphilosophie hervorgieng, ebensogut kann aus dem pythagoreïschen Verein, wenn er auch zunächst nur einen sittlich religiösen Zweck hatte, eine physikalische Theorie hervorgegangen sein, wenn nun einmal die Forschung über das Wesen der Natur, und nicht die Ethik, in der Richtung der damaligen Wissenschaft lag. Dass dem aber wirklich so war, müssen auch solche einräumen, die im Pythagoreismus ein wesentlich ethisches System sehen wollen[2]), und auch die obenangeführte Angabe der sog. grossen | Moral, welche überdiess weit nicht das Gewicht eines aristotelischen Zeugnisses hat, kann diesen Satz nicht umstossen[3]). Der Gegenstand der pythagoreïschen Wissenschaft ist nach allem bisherigen derselbe, mit dem sich die übrigen vorsokratischen Systeme beschäftigen, die Naturerscheinungen und ihre Gründe; die Ethik wurde von ihr nur ganz vereinzelt und oberflächlich berührt[4]). Und hiegegen kann weder die unleugbare ethische

1) Wie Neuere gewollt haben; s. o. 162, 1.

2) Ritter Gesch. d. Phil. I, 191: „Zwar beschäftigt sie (die pythagoreische Philosophie) sich auch vorzugsweise mit den Gründen der Welt und der physischen Erscheinungen des Weltgebäudes" u. s. w. Derselbe S. 450: was sich ihnen von der Sittenlehre wissenschaftlich ausbildete, scheine doch nur von geringer Bedeutung gewesen zu sein. Brandis I, 493: „Obgleich die Richtung der Pythagoreer auf Ethik als wesentliches Merkmal ihrer Bestrebungen zu betrachten ist, so finden sich doch nur wenige vereinzelte Bruchstücke einer pythagoreischen Sittenlehre, und zwar von solcher Art, dass wir nicht anzunehmen berechtigt sind, sie seien Trümmer eines für uns verloren gegangenen umfassenderen Lehrgebäudes" u. s. w.

3) Vgl. S. 459. 460, 3.

4) Wie diess aus den früheren Nachweisungen S. 458 ff. erhellen wird.

Richtung des pythagoreïschen Lebens[1]), noch die grosse Anzahl pythagoreïscher Sittensprüche etwas beweisen; denn es handelt sich hier eben nicht darum, wie die Pythagoreer gelebt, und was sie für recht gehalten haben, sondern um die Frage, ob und wie weit sie die sittlichen Thätigkeiten wissenschaftlich zu begreifen und zu begründen versucht haben[2]); der Schluss aber, dass Pythagoras, um das Leben zu versittlichen, auch vom Wesen | der Sittlichkeit sich habe Rechenschaft geben müssen[3]), ist höchst unsicher: aus seinem praktischen Wirken folgt nicht, dass er in wissenschaftlicher Weise über das Wesen der Sittlichkeit nachgedacht, und sich nicht ebenso, wie andere Reformatoren und Gesetzgeber, mit der Bestimmung der besonderen und zunächstliegenden Aufgaben

Wenn sich Heyder eth. Pythag. vindic. S. 10 f. und Ziegler a. a. O. S. 29. 258, 68 für die entgegengesetzte Ansicht auf Arist. Eth. N. 1, 4. II, 5 (s. o. S. 354, 1. 2) berufen, so legen sie dem Ausdruck συστοιχία τῶν ἀγαθῶν ein viel zu grosses Gewicht bei. Aristoteles bezeichnet damit die erste unter den zwei zehngliedrigen Reihen, durch deren paarweise Gegenüberstellung die pythagoreische Tafel der Gegensätze entsteht (das Begrenzte, Ungerade u. s. w.); daraus folgt aber nicht, dass auch die Pythagoreer sich dieser Bezeichnung bedient haben. Wird endlich gesagt, die Tafel der Gegensätze habe bei den Pythagoreern einen vorwiegend ethischen Sinn gehabt, oder sollen sie gar (Heyder a. a. O. und S. 18) eine Tafel der Güter und ein dem platonischen verwandtes wissenschaftliches Princip für die Ethik aufgestellt haben, so fehlt es hiefür an jeder haltbaren Begründung. Denn so unbestreitbar es ist, dass sich nach pythagoreischer Lehre der Gegensatz des Vollkommeneren und Unvollkommeneren durch alles in der Welt hindurchzieht, so wenig lässt sich doch beweisen, dass diess ursprünglich oder überwiegend in ethischem Sinn gemeint war. Wenn vielmehr unter den 10 Gegensätzen das Ethische nur durch Ein Begriffspaar, das des ἀγαθὸν und κακὸν vertreten und dieses selbst in die neunte Stelle — zwischen Quadrat und Rechteck und Licht und Finsterniss — herabgerückt ist, so liegt am Tage, dass es nicht den Gesichtspunkt bezeichnen kann, aus dem die ganze Tafel der Gegensätze entworfen ist; es bleibt aber überdiess unklar, ob bei dem ἀγαθὸν und κακὸν mehr an das Gute und Böse oder an das Wohlthätige und Schädliche gedacht ist.

1) Auf die sich Schleiermacher Gesch. d. Phil. 51 f. stützt.

2) Andernfalls müssten auch Heraklit und Demokrit wegen der moralischen Sätze, die von ihnen überliefert sind, Parmenides und Zeno wegen ihres dem pythagoreischen ähnlichen Lebens, Empedokles ohnediess, den Ethikern zugezählt werden.

3) Brandis Zeitschrift f. Phil. XIII, 131 f.

begnügt hat. Aus demselben Grunde kann die mythische Lehre von der Seelenwanderung und die darauf gestützte Lebensansicht hier nicht in Betracht kommen: diess sind religiöse Dogmen, welche überdiess nicht auf die pythagoreïsche Schule beschränkt waren, nicht wissenschaftliche Sätze. Was die pythagoreïsche Philosophie betrifft, so kann ich nur dem Urtheil des Aristoteles[1]) beistimmen, dass sie ganz der Naturforschung gewidmet gewesen sei. Sagt man aber, diess geschehe doch nicht auf physische Weise, die Pythagoreer wollen erforschen, wie Gesetz und Harmonie nach sittlicher Bestimmung des Guten und Bösen in den Gründen der Welt liege, alles erscheine ihnen in einem ethischen Lichte, die ganze Harmonie der Welt sei nach sittlichen Begriffen geordnet, die Weltordnung eine Entwicklung des ersten Grundes zu Tugend und Weisheit[2]), so lässt sich manches hiegegen einwenden. Schon an sich selbst ist ein solches Verhältniss des Denkens zu seinem Gegenstande kaum denkbar; wo vielmehr die wissenschaftliche Untersuchung so überwiegend vom ethischen Interesse ausgeht, wie man diess bei den Pythagoreern annimmt, da müsste sie, sollte man glauben, auch den ethischen Fragen sich zuwenden, und statt der arithmetischen Metaphysik und der Kosmologie eine selbständige Ethik erzeugen. Jene Annahme widerspricht aber auch dem geschichtlichen Augenschein; | denn weit entfernt, dass die Pythagoreer für die Naturbetrachtung sittliche Bestimmungen zu Grunde legten, führen sie vielmehr selbst das Sittliche auf mathematische und metaphysische Begriffe zurück, die sich ihnen ursprünglich aus der Naturbetrachtung gebildet haben, die Tugenden auf Zahlen, den Gegensatz des Guten und Bösen[3])

1) Metaph. I, 8. 989 b 33: *διαλέγονται μέντοι καὶ πραγματεύονται περὶ φύσεως πάντα· γεννῶσί τε γὰρ τὸν οὐρανὸν καὶ περὶ τὰ τούτου μέρη καὶ τὰ πάθη καὶ τὰ ἔργα διατηροῦσι τὸ συμβαῖνον, καὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰ αἴτια εἰς ταῦτα καταναλίσκουσιν, ὡς ὁμολογοῦντες* u. s. w. (s. o. S. 166, 5). Metaph. XIV, 3. 1091 a 18: *ἐπειδὴ κοσμοποιοῦσι καὶ φυσικῶς βούλονται λέγειν, δίκαιον αὐτοὺς ἐξετάζειν τι περὶ φύσεως ἐκ δὲ τῆς νῦν ἀφεῖναι μεθόδου.* Vgl. auch part. anim. I, 1, oben S. 163, 3.

2) Ritter a. a. O. 191. 454.

3) Wie diess auch Ritter der Sache nach zugibt, pyth. Phil. 132 ff.

auf den des Begrenzten und Unbegrenzten: nicht die Physik wird hier ethisch, sondern die Ethik wird physikalisch behandelt. SCHLEIERMACHER freilich will die Mathematik zur ethischen Technik machen, er glaubt, alle Tugenden und alle ethischen Verhältnisse seien durch einzelne Zahlen ausgedrückt worden, er legt auch der Tafel der Gegensätze eine offenbar ethische Tendenz unter[1]; da aber diese Behauptungen aller Begründung entbehren, werde ich mir ihre Widerlegung ersparen dürfen; wie willkürlich sie sind, wird schon unsere frühere Darstellung gezeigt haben. Richtiger ist, was RITTER bemerkt[2], die Mathematik der Pythagoreer verknüpfe sich mit ihrer Ethik durch die allgemeine Vorstellung der Ordnung, welche im Begriff der Harmonie ausgedrückt sei. Die Frage ist nur, ob diese Ordnung in ihrem philosophischen System als eine sittliche oder als eine Naturordnung aufgefasst wurde. Darüber können wir aber nicht zweifelhaft sein, wenn wir sehen, dass sie von den Pythagoreern, was wissenschaftliche Bestimmungen betrifft, in allem anderen mehr, als im Thun der Menschen, aufgesucht wird, dass sie zunächst und am unmittelbarsten in den Tönen, weiter im Weltgebäude ihren Ausdruck findet, die sittlichen Thätigkeiten dagegen nach harmonischen Verhältnissen zu ordnen, nirgends ein Versuch gemacht wird. Es kann desshalb auch nicht behauptet werden, sie begründen das Physische und Ethische auf ein gemeinsames höheres Princip (das der Harmonie)[3], denn sie selbst behandeln dieses Princip nicht gleichmässig als ein physisches und ethisches, sondern zunächst ist es die Naturerklärung, für die es verwendet wird, um derentwillen es daher auch aufgestellt sein muss, nur nebenbei, | und in viel geringerem Umfang, das sittliche Leben[4]. Zahl und Harmonie haben hier wesentlich physikalische Bedeutung, und wenn gesagt wird, dass alles Zahl und Har-

1) A. a. O. S. 51. 55. 59; ähnlich HEYDER eth. Pyth. 7 f. 13 f. 31 f.

2) Gesch. d. Phil. I, 455.

3) HEYDER a. a. O. S. 12 ff.

4) HEYDER selbst muss diess indirekt einräumen, wenn er S. 14 sagt, *et physica et ethica ad principium eos revocasse utrisque commune et utrisque superius, quod tamen non appellarint nisi nomine a rebus physicis repetito.* Warum hätten sie denn eine blos physikalische Bezeichnung gewählt, wenn sie in der Sache ebensosehr das Ethische meinten?

monie sei, so soll damit nicht die Naturordnung auf eine höhere sittliche Ordnung begründet, sondern es soll ganz einfach das Wesen der Natur selbst ausgedrückt werden. So gerne ich daher zugestehe, dass die Pythagoreer vielleicht nicht auf diese Bestimmungen gekommen wären, wenn ihnen die ethische Richtung des pythagoreïschen Bundes den Sinn für Mass und Harmonie nicht geschärft hätte [1]), so kann ich doch ihre Wissenschaft selbst desshalb nicht für Ethik, sondern ihrem wesentlichen Inhalt nach nur für Physik halten.

Ebensowenig kann ich zugeben, dass die pythagoreïsche Philosophie ursprünglich nicht von der Untersuchung über das Wesen der Dinge, sondern von der Frage nach den Bedingungen des Erkennens ausgieng; dass die Zahlen von den Pythagoreern nicht desshalb für das Princip alles Seienden gehalten wurden, weil sie in den Zahlenverhältnissen den beharrlichen Grund der Erscheinungen zu entdecken glaubten, sondern desshalb, weil ihnen ohne Zahl nichts erkennbar zu sein schien, und weil nach der bekannten Voraussetzung, dass Gleiches von Gleichem erkannt werde, der Grund der Erkennbarkeit auch Grund der Wirklichkeit sein musste [2]). Philolaos führt allerdings für | seine Zahlenlehre namentlich auch das an, dass ohne die Zahl kein Wissen möglich wäre, dass sie keine Unwahrheit in sich aufnehme, dass sie allein die Verhältnisse der Dinge bestimme und erkennbar mache [3]).

1) Doch darf nicht übersehen werden, dass andere, denen gleichfalls ein pythagoreisches Leben nachgerühmt wird, wie Parmenides und Empedokles, ebenso Heraklit, dessen Ethik der pythagoreïschen nahe verwandt ist, zu ganz andern philosophischen Ergebnissen gekommen sind.

2) Brandis Rhein. Mus. II, 215 ff. Gr.-röm. Phil. I, 420 f. 445. Zeitschr. f. Phil. XIII, 134 ff. Gesch. d. Entw. I, 164 f. (vgl. Reinhold Beitrag z. Erl. d. pyth. Metaph. S. 79 ff.). Mit der eben besprochenen Annahme, dass der Pythagoreismus einen vorherrschend ethischen Charakter habe, wird diese Behauptung durch die Bemerkung (Ztschr. f. Phil. 135) verknüpft: indem die Pythagoreer den Grund der Dinge in sich, nicht mehr ausser sich fanden, haben sie auch mehr veranlasst werden müssen, auf das rein Innerliche des sittlichen Handelns ihr Augenmerk zu richten, oder auch umgekehrt; womit aber nicht mehr die bestimmte Frage nach der Wahrheit unseres Erkennens, sondern das Allgemeine einer innerlichen oder idealistischen Richtung zum Ausgangspunkt des Pythagoreismus gemacht ist.

3) Fr. 2. 4. 18, oben S. 345, 1. 346, 1.

Aber derselbe Philolaos zeigt vorher schon [1]) ganz objektiv, dass alles entweder begrenzt oder unbegrenzt oder beides zugleich sein müsse, und nur um die Nothwendigkeit der Grenze zu beweisen, macht er (neben anderem, wie es scheint) auch das geltend, dass ohne Begrenzung nichts erkennbar wäre. ARISTOTELES sagt zwar [2]), die Pythagoreer haben die Elemente der Zahlen desswegen für Elemente aller Dinge gehalten, weil sie zwischen den Dingen und den Zahlen eine durchgreifende Aehnlichkeit zu entdecken glaubten; diese Bemerkung weist jedoch weit eher darauf, dass ihre Lehre mit der Frage nach dem Wesen der Dinge, als dass sie mit der Untersuchung über die Bedingungen des Erkennens anfieng. Beide Fragen werden aber überhaupt in der älteren Zeit nicht getrennt, sondern gerade das ist das Eigenthümliche des vorsokratischen Dogmatismus, dass sich das Denken auf die Erkenntniss des Wirklichen richtet, ohne sein eigenes Verhältniss zum Objekt, die subjektiven Formen und Bedingungen des Erkennens zu untersuchen, dass daher zwischen Erkenntnissgründen und Realgründen noch nicht unterschieden, und das Wesen der Dinge einfach in dem gesucht wird, was dem Philosophen bei der Betrachtung derselben vorzugsweise ins Auge fällt, so dass er es sich aus ihnen nicht wegzudenken weiss. Auch die Pythagoreer verfahren in dieser Beziehung nicht anders, als z. B. die Eleaten, deren objektivem Ausgangspunkt BRANDIS ihren angeblich subjektiven entgegensetzt. Wie Philolaos sagt, alles müsse Zahl sein, wenn es erkennbar sein solle, so sagt Parmenides, nur das Seiende sei, denn nur dieses sei Gegenstand der Rede und Erkenntniss [3]). So wenig wir aber daraus schliessen können, dass | die Eleaten erst von der Erkenntnisstheorie aus zu ihrer Metaphysik gekommen seien, ebensowenig ist dieser Schluss in Betreff der Pythagoreer zulässig. Nur dann wäre er erlaubt, wenn sie die Erkenntnissthätigkeit als solche, abgesehen von der Beschaffenheit des zu erkennenden Gegenstandes, untersucht, wenn sie ihrer

1) Fr. 1, oben S. 352, 1.
2) Metaph. I, 5, oben S. 343, 1.
3) V. 39 s. u. S. 512, 1⁴.

Zahlenlehre eine Theorie des Erkenntnissvermögens zu Grunde gelegt hätten. Davon fehlt aber jede Spur[1]; denn die beiläufige Bemerkung des Philolaos, die sinnliche Empfindung sei nur durch den Leib möglich[2], könnte auch dann, wenn sie ächt wäre, nicht für ein Bruchstück einer Erkenntnisstheorie gelten, und was Spätere über den Unterschied von Vernunft, Wissenschaft, Vorstellung und Empfindung als pythagoreïsch berichten[3], das ist ebenso unglaubwürdig, als die Behauptung des Sextus[4], dass die Pythagoreer den mathematischen Verstand für das Kriterium erklärt haben. Wäre die pythagoreïsche Philosophie von der Frage ausgegangen, was in unseren Vorstellungen das unbedingt Gewisse sei, und nicht vielmehr von der, was in den Dingen das Bleibende und Wesenhafte, der Grund ihres Seins und ihrer Eigenschaften ist, so hätte ihr ganzes System, wie auch Ritter bemerkt[5], einen dialektischen Charakter, oder doch jedenfalls einen erkenntnisstheoretischen und methodologischen Unterbau erhalten müssen; statt dessen bezeugt uns Aristoteles ausdrücklich, dass sich ihre Forschung ganz auf die kosmologischen Fragen beschränkt habe[6], dass ihnen, wie allen vorsokratischen | Philosophen, die Dialektik und die Kunst der Begriffsbestimmung unbekannt geblieben sei, und nur schwache Versuche der letzteren in ihren Zahlenanalogieen

1) Wie diess auch Brandis zugibt, Ztschr. f. Phil. XIII, 135, wenn er sagt, die Pythagoreer seien „nicht von der bestimmten Frage nach den Bedingungen des Wissens ausgegangen." Nur hat er kein Recht beizufügen, sie hätten den Grund der Dinge in sich, nicht mehr ausser sich gefunden. Sie fanden ihn in den Zahlen, diese selbst aber suchten sie ebensogut ausser sich, wie in sich, sie waren ihnen die Wesenheit der Dinge überhaupt.

2) S. o. S. 451, 2.

3) Oben S. 447, 4.

4) Math. VII, 92: *οἱ δὲ Πυθαγορικοὶ τὸν λόγον μέν φασιν [κριτήριον εἶναι], οὐ κοινῶς δὲ, τὸν δὲ ἀπὸ τῶν μαθημάτων περιγινόμενον, καθάπερ ἔλεγε καὶ Φιλόλαος, θεωρητικόν τε ὄντα τῆς τῶν ὅλων φύσεως ἔχειν τινὰ συγγένειαν πρὸς ταύτην.* Es liegt am Tage, dass das Kriterium hier erst von dem Berichterstatter hereingebracht und das ganze aus den obenberührten Sätzen des Philolaos über die Zahl als Bedingung des Wissens abstrahirt ist.

5) Pyth. Phil. 135 f.

6) S. o. S. 467, 1.

gemacht wurden[1]); und was uns von ihrer Lehre bekannt ist, kann diesem Urtheil nur zur Bestätigung dienen. Die neupythagoreïsche Schule allerdings hat mit andern späteren Lehren auch die stoisch-peripatetische Logik und die platonische Erkenntnisstheorie sich angeeignet und in ihrer Weise verarbeitet[2]); aber heutzutage wird kaum noch jemand an die Aechtheit der Schriften glauben, in denen einem Archytas und anderen alten Pythagoreern in den Mund gelegt wird, was offenkundig von Plato, Aristoteles oder Chrysippus herstammt[3]). Was uns Aechtes von Philolaos und Archytas erhalten ist, gibt uns kein Recht zu der Annahme, dass die pythagoreïsche Schule andere vorsokratische Philosophen an logischer Uebung und Ausbildung des wissenschaftlichen Verfahrens übertroffen habe[4]). Auch die Anfänge sprachwissen-

1) Metaph. I, 5. 987 a 20: *περὶ τοῦ τί ἐστιν ἤρξαντο μὲν λέγειν καὶ ὁρίζεσθαι, λίαν δ' ἁπλῶς ἐπραγματεύθησαν. ὡρίζοντό τε γὰρ ἐπιπολαίως, καὶ ᾧ πρώτῳ ὑπάρξειεν ὁ λεχθεὶς ὅρος, τοῦτ' εἶναι τὴν οὐσίαν τοῦ πράγματος ἐνόμιζον.* Ebd. c. 6. 987 b 32: der Unterschied der Ideenlehre von der pythagoreïschen Zahlenlehre beruht auf der Beschäftigung Plato's mit logischen Untersuchungen; *οἱ γὰρ πρότεροι διαλεκτικῆς οὐ μετεῖχον.* Ebd. XIII, 4. 1078 b 17 ff.: Sokrates war der erste, der Begriffsbestimmungen aufstellte; *τῶν μὲν γὰρ φυσικῶν ἐπὶ μικρὸν Δημόκριτος ἥψατο μόνον . . οἱ δὲ Πυθαγόρειοι πρότερον περί τινων ὀλίγων, ὧν τοὺς λόγους εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀνῆπτον, οἷον τί ἐστι καιρὸς ἢ τὸ δίκαιον ἢ γάμος.* (Nur aus dieser Stelle stammt ohne Zweifel auch Favorin b. Diog. VIII, 48: [*Πυθαγόραν*] *ὅροις χρήσασθαι διὰ τῆς μαθηματικῆς ὕλης, ἐπὶ πλέον δὲ Σωκράτην*). Part. an. I, 1 (oben S. 163, 3) und Phys. II, 4. 194 a 20 werden die Pythagoreer neben Demokrit nicht einmal genannt.

2) Vgl. Th. III b, 127 f.

3) Röth natürlich II a, 593 f. 905 f. b, 145 nimmt die pseudopythagoreischen Fragmente wie die Behauptungen Jamblich's V. P. 158. 161 für baare Münze.

4) Philolaos bedient sich in der Erörterung über das Begrenzende und Unbegrenzte (s. o. 352, 1) eines disjunktiven Schlussverfahrens; aber diess ist nicht blos nicht (wie Rothenbücher Syst. d. Pyth. 68 glaubt) ein Anzeichen nachplatonischen Ursprungs, sondern überhaupt für einen Philosophen jener Zeit nichts besonderes: die gleiche Schlussweise treffen wir schon bei Parmenides (V. 62 ff. s. u. S. 513, 2[4]), und die Beweisführungen Zeno's sind weit kunstreicher, als die vorliegende des Philolaos. Dass aber in der letzteren zuerst der disjunktive Obersatz vorangestellt wird, und dann von den drei Fällen, die er als möglich setzt, zwei ausgeschlossen werden, ist theils an sich von geringer Erheblichkeit, theils hat es gleichfalls eine ausreichende Parallele an der Art, wie um dieselbe Zeit Diogenes

schaftlicher | Untersuchungen sind gewiss ohne Grund bei Pythagoras gesucht worden[1]). Wenn daher Aristoteles die Pythagoreer weder als dialektische, noch als ethische Philosophen, sondern schlechtweg als Physiker bezeichnet[2]), und wenn ihm auch spätere Schriftsteller hierin gefolgt sind[3]), so werden wir diess nur gutheissen können.

Wir werden uns demnach die Entstehung des pythagoreïschen Systems so vorzustellen haben, dass wir annehmen, aus dem geistigen Leben des pythagoreïschen Vereins habe sich das Streben erzeugt, an der Forschung über die Gründe der Dinge, die bereits von anderer Seite her angeregt war, sich selbständig zu betheiligen; bei diesem Bestreben sei es auch von den Pythagoreern | zunächst auf die Naturerklärung abgesehen gewesen; aber wie ihnen im Leben der Menschen Ordnung und Gesetz das höchste war, so habe auch in der Natur zunächst die Ordnung und der gesetzmässige Verlauf

(s. o. S. 260) zuerst die Eigenschaften des Urwesens allgemein bestimmt, und dann eben diese Eigenschaften an der Luft nachweist. Von Archytas führt Aristoteles (s. o. S. 448, 1) ein paar Definitionen mit dem Beisatz an, dass dieselben sowohl den Stoff als die Form der betreffenden Gegenstände berücksichtigen. Aber damit spricht er nicht einen von Archytas aufgestellten Grundsatz aus, sondern es ist seine eigene Bemerkung, und nur eine Wiederholung dieser aristotelischen Bemerkung ist es auch, wenn Porph. in Ptol. Harm. 196 o. sagt: die Begriffsbestimmungen bezeichnen ihren Gegenstand theils nach der Form, theils nach dem Stoff, *οἱ δὲ κατὰ τὸ συναμφότερον, οὓς μάλιστα ὁ Ἀρχύτας ἀπεδέχετο.* Abgesehen davon aber beweisen jene archyteischen Definitionen nicht viel.

1) Pythagoras soll den als den Weisesten bezeichnet haben, welcher den Dingen ihre Namen gegeben habe (Cic. Tusc. I, 25, 62. Jambl. V. P. 56. 82. Prokl. in Crat. c. 16. Aelian V. H. IV, 17. Exc. e scr. Theod. c. 32, hinter Clemens Al. S. 805 D Sylb.). Aber selbst wenn diese Angabe richtig sein sollte, könnte man daraus durchaus nicht (mit Röth II a, 592) auf eigenthümliche Untersuchungen über die Sprache schliessen. Simplicius' Behauptung ohnedem (Categ. Schol. in Arist. 43 b 30), dass die Pythagoreer die Namen *φύσει* nicht *θέσει* entstanden sein lassen, und für jedes Ding nur Einen ihm von Natur zukommenden Namen annehmen, kann nicht als eine Ueberlieferung über die alten Pythagoreer gelten. Sie geht ohne Zweifel auf die pseudoarchyteischen Kategorieen.

2) Metaph. I, 8 s. o. 166, 5.

3) Sext. Math. X, 248. 284. Themist. Or. XXVI, 317 B. Hippolyt. Refut. I, 2. S. 8. Eus. præp. ev. XIV, 15, 9. Phot. Cod. 249. S. 439 a 33, auch Galen hist. phil. Anf.

der Erscheinungen, wie er sich namentlich in den Bewegungen der Himmelskörper und in dem Verhältniss der Töne darstellt, ihre Aufmerksamkeit auf sich gezogen; und da sie nun den Grund aller Gesetzmässigkeit und Ordnung in den harmonischen Zahlenverhältnissen zu entdecken glaubten, deren wissenschaftliche Untersuchung sie begründet haben, denen aber auch schon im griechischen Volksglauben so grosse Kraft und Bedeutung beigelegt wurde, so seien sie durch eine natürliche Gedankenfolge zu der Annahme gekommen, dass alles seinem Wesen nach Zahl und Harmonie sei[1]). Indem sie diese Voraussetzung auf die ihnen zunächst liegenden Gebiete anwandten, das Wesen gewisser Erscheinungen durch Zahlen ausdrückten, die Eigenschaften und Verhältnisse der Zahlen und der Raumgrössen mathematisch und zugleich metaphysisch untersuchten, und ganze Reihen von Erscheinungen nach Zahlen ordneten, so ergab sich ihnen allmählich die Gesammtheit der Lehren, die das pythagoreïsche System bilden.

Dieses System ist daher, so wie es vorliegt, das Werk verschiedener Männer und Zeiten, seine Urheber sind nicht mit Bewusstsein von Anfang an darauf ausgegangen, ein Ganzes von wissenschaftlichen Sätzen, die sich gegenseitig stützten und erklärten, zu gewinnen, sondern wie jeden seine Beobachtung, seine Berechnung oder seine Einbildungskraft

1) M. vgl. hierüber S. 349. Was Brandis (Gesch. d. Entw. d. gr. Phil. I, 165) hier einwendet: „die Bemerkung, dass alle Erscheinungen nach Zahlenverhältnissen geordnet seien, setze Beobachtungen voraus, wie sie jener Zeit noch durchaus fremd waren“, wäre nur dann richtig, wenn es sich hiebei um eine umfassende Induction, und nicht blos um einzelne auffallende Beispiele handelte, durch deren Verallgemeinerung jener Satz gewonnen werden konnte. Dass in dem Umlauf der Sonne, des Mondes, der Planeten, in dem Wechsel des Tages und der Nacht, der Jahreszeiten u. s. w. ein festes, in Zahlen darstellbares Zeitmass herrscht, war lange vor Pythagoras bekannt; ebenso war ohne Zweifel schon vor ihm das menschliche Leben nach Stufenjahren geordnet; das Zahlenverhältniss der Töne haben die Pythagoreer selbst gemessen, und vorher schon war ihnen, wenigstens in der Zahl der Töne und Saiten, ein bestimmtes Mass derselben gegeben, aber auch sonst konnte es ihnen an Belegen dafür nicht fehlen, dass alle Ordnung auf Mass und Zahl beruht. Eben diess sagt ja Philolaos ausdrücklich, und aus dieser Wahrnehmung leitet Aristoteles die pythagoreische Zahlenlehre her. Vgl. S. 343, 1. 344, 1. 349.

leitete, wurden | die Grundgedanken der pythagoreïschen Weltansicht nach dieser oder jener Seite hin ausgeführt. Die Spuren dieses Hergangs haben sich auch in unsern unvollständigen Ueberlieferungen über die pythagoreïsche Lehre nicht ganz verloren. Dass schon in der Auffassung ihres Princips verschiedene Richtungen innerhalb der Schule hervortreten, mussten wir allerdings bestreiten, das weitere dagegen ist nicht alles aus demselben Gusse hervorgegangen: die zehngliedrige Tafel der Gegensätze gehörte nach Aristoteles nur einzelnen, wie es scheint jüngeren, Pythagoreern, die geometrische Construction der Elemente und die Unterscheidung von vier Organen und Lebensfunktionen im Menschen hat vielleicht erst Philolaos aufgestellt, die Lehre von den zehn bewegten Himmelskörpern scheint jünger zu sein, als die poëtische Vorstellung der Sphärenharmonie, und in der Beziehung der einzelnen Zahlen auf konkrete Erscheinungen herrscht wenig Uebereinstimmung. Man könnte insofern die Frage aufwerfen, ob überhaupt von dem pythagoreïschen System als einem wissenschaftlichen und geschichtlichen Ganzen zu sprechen sei, und wenn man diess auch mit Rücksicht auf die Einheit der leitenden Gedanken und den anerkannten Zusammenhang der Schule zugeben muss, so könnte man wenigstens darüber zweifelhaft sein, ob jenes System schon von dem Stifter des pythagoreïschen Bundes herrührt, ob daher die pythagoreïsche Philosophie an die altjonische Physik oder an spätere Systeme anzureihen ist[1]). Indessen dürfte dieser Zweifel doch zu weit gehen. Unsere geschichtlichen Zeugnisse erlauben allerdings kein bestimmtes Urtheil darüber, wie viel von der pythagoreïschen Lehre Pythagoras selbst angehört. Aristoteles bezeichnet als Urheber derselben immer nur die Pythagoreer, nie den Pythagoras, dessen Name von ihm überhaupt nur an einigen wenigen Stellen genannt

1) Aus diesem Grunde bespricht z. B. Brandis I, 421 das pythagoreische System erst nach dem eleatischen, Strümpell (s. o. S. 180) sieht darin einen Vermittlungsversuch zwischen Heraklit und den Eleaten, und Windelband Gesch. d. alten Phil. 18. 55 behandelt die „sittlich-religiöse Reformation des Pythagoras“ getrennt von der Philosophie der Pythagoreer.

wird[1]); die Späteren[2]) sind in demselben Mass unzuverlässig, | indem sie eine Kenntniss von Pythagoras zu besitzen vorgeben; die spärlichen Aussagen der Früheren endlich sind zu unbestimmt, um uns über den Antheil des Pythagoras an der Philosophie seiner Schule zu unterrichten. Xenophanes, Herodot und Ion erwähnen seiner Lehre von der Seelenwanderung und der Unsterblichkeit[3]); aber dieser Glaube, dessen Urheber Pythagoras schwerlich gewesen ist, gestattet keinen Schluss auf seine Philosophie. Heraklit[4]) nennt ihn als einen Mann, der sich mehr als irgend ein anderer bemüht habe, Kenntnisse zu sammeln, und der durch seine schlechten Künste, wie er sagt, in den Ruf der Weisheit gekommen sei; aber ob diese Weisheit in wissenschaftlicher Erkenntniss oder in theologischen Lehren oder in praktischen Bestrebungen bestand, lässt sich aus seinen Worten nicht entscheiden[5]). | Lassen uns aber die bestimmten Zeugnisse auch im Stiche, so machen es doch allgemeinere Gründe wahrscheinlich, dass wenigstens die Grundgedanken des pythagoreïschen Systems auf Pythagoras selbst zurückzuführen sind[6]), und dass es uns

1) Unter den erhaltenen ächten Schriften nur Rhet. II, 23 (s. o. 314, 2) und angeblich Metaph. I, 5 (s. u. 488, 2); aus den verlorenen gehören hieher neben den Angaben, welche S. 311, 3. 4. 318, 5 besprochen wurden, die ebd. aus Plutarch und Jamblich angeführten pythagoreischen Traditionen, die aber nicht beweisen, dass Aristoteles selbst von Pythagoras etwas gewusst hat, und die Aussage Porphyr's V. P. 41, welche vielleicht gleichfalls dahin zu berichtigen ist, dass Aristoteles nicht von Symbolen des Pythagoras, sondern der Pythagoreer, sprach.

2) Auch schon Zeitgenossen und Schüler des Aristoteles, wie Eudoxus, Heraklides und andere, deren Behauptungen über Pythagoras früher angeführt wurden; ebenso der Verfasser der grossen Moral, s. o. S. 459, 5.

3) S. S. 449 f.

4) S. S. 309, 3 und Fr. 16 bei Diog. IX, 11 u. a. (vgl. Bywater Heracl. Rel. 6); *πολυμαθηΐη νόον* (al.: *νόον ἔχειν*) *οὐ διδάσκει. Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην, αὖθίς τε Ξενοφάνεα καὶ Ἑκαταῖον.*

5) Noch weniger würden darüber die Verse des Empedokles b. Diog. VIII, 54 u. a. Auskunft geben, wenn sie auch auf Pythagoras giengen; ich habe jedoch schon S. 311, 4 g. E. bemerkt, und in den Sitzungsber. d. preuss. Akad. 1889, S. 989 f. näher nachgewiessen, dass diess schwerlich der Fall ist.

6) Das obige steht mit denselben Worten und der gleichen näheren Begründung schon in der 2. und 3. Auflage. Trotzdem erzählt Chaignet I,

an bestimmten Nachrichten darüber nur desshalb fehlt, weil er keine Schriften hinterlassen hatte. Denn einmal erklärt sich hieraus die Thatsache am leichtesten, dass dieses System, so viel uns bekannt ist, ausschliesslich bei Anhängern des Pythagoras, bei diesen aber auch ganz allgemein verbreitet war, und dass alles, was uns von pythagoreïscher Philosophie berichtet wird, bei aller Verschiedenheit untergeordneter Bestimmungen, doch in den Grundzügen übereinstimmt. Wenn ferner die pythagoreïsche Schule bis in's vierte Jahrhundert der Hauptsitz der mathematischen Studien war, die mit ihrer philosophischen Theorie in so engem Zusammenhang stehen [1]), so findet auch dieses seine natürlichste und wahrscheinlichste Erklärung in der Annahme, sie sei schon von ihrem Stifter in diese wissenschaftliche Thätigkeit eingeführt worden. Sodann lässt uns aber auch das Verhältniss der pythagoreïschen Lehre zu anderen Systemen vermuthen, dass dieselbe in ihrem Ursprung über den Anfang des fünften Jahrhunderts hinaufreicht. Unter allen jüngeren Systemen ist keines, in dem sich nicht der Einfluss der eleatischen Zweifel gegen die Möglichkeit des Werdens geltend machte. Leucippus, Empedokles, Anaxagoras, wie verschieden ihre Ansichten sonst sein mögen, kommen doch darin überein, dass sie den ersten Satz des Parmenides, die Unmöglichkeit des Werdens, zugeben, und desshalb das Entstehen und Vergehen auf blosse Veränderung zurückführen. Bei den Pythagoreern, von denen man doch glauben sollte, sie müssten von den tiefgreifenden Annahmen ihrer eleatischen Nachbarn zunächst berührt worden sein, findet sich hievon keine Spur; der einzige, welcher bei pythagoreïscher Lebensweise und Theologie als Philosoph an Parmenides anknüpft, Empedokles, tritt ebendamit aus dem Zusammenhang der pythagoreïschen Schule heraus, und wird zum Urheber einer eigenthümlichen Theorie. Diess weist darauf hin, dass die pythagoreïsche Philosophie nicht blos nicht aus dem Streben nach einer Vermittlung zwischen

160 seinen Lesern: *Zeller veut, que l'élément scientifique, philosophique de la conception pythagoricienne ait été postérieur à Pythagore et étranger à ses vues personnelles et à son dessein primitif, tout pratique, selon lui.*

1) Vgl. S. 320, 2.

heraklitischer und eleatischer Lehre entstanden ist, sondern sich auch überhaupt nicht unter dem | Einfluss des eleatischen Systems gebildet hat. Dagegen scheint dieses seinerseits umgekehrt in der Gestalt, die ihm Parmenides gab, den Pythagoreïsmus vorauszusetzen, denn die Abstraktion, allen Reichthum der Erscheinungen auf den Einen Begriff des Seienden zurückzuführen, ist viel zu gewaltig, als dass sich uns nicht zu ihrer Erklärung die Vermuthung empfehlen müsste, ihr Urheber, dessen nahes Verhältniss zu zwei Pythagoreern bezeugt ist, sei von dieser Seite her dazu angeregt worden, das Wesen der Dinge nur in dem zu suchen, was im Wechsel der Erscheinungen sich gleich bleibt, er sei aber hiebei unter dem Einfluss des Xenophanes von den Zahlen, die immer noch eine Vielheit sind, zu dem Einen, das allen Dingen zukommt, dem Sein fortgegangen. Dass Parmenides die pythagoreïsche Kosmologie, wenn auch in einer noch unentwickelteren Gestalt, schon vor sich hatte, wird durch ihre später nachzuweisende Verwandtschaft mit der seinigen wahrscheinlich. Wir haben daher allen Grund zu der Annahme, die pythagoreïsche Lehre sei der parmenideischen in ihrer Entstehung vorangegangen, sie rühre ihrer Grundlage nach wirklich von Pythagoras her. Auch von Heraklit werden wir später noch finden, dass er dem Samier, über den er sich so herb ausspricht, nicht Unwichtiges zu verdanken hat, falls das, was er von der Entstehung der Dinge aus Gegensätzen und von der Harmonie sagt, wirklich mit den entsprechenden Lehren der Pythagoreer zusammenhängt. Wie weit freilich die philosophische Lehrentwicklung durch Pythagoras selbst geführt wurde, lässt sich natürlich nicht mehr ausmitteln; soll er aber überhaupt als der Urheber des pythagoreïschen Systems betrachtet werden, so muss er wenigstens die Grundbestimmungen: dass alles Zahl sei, dass alles Harmonie sei, dass sich durch alles der Gegensatz des Vollkommeneren und Unvollkommeneren, des Ungeraden und Geraden hindurchziehe[1]), in irgend einer Form ausgesprochen haben; und da nun diese Bestimmungen selbst sich nur im Zusammenhang mit der pythagoreïschen

1) Welches letztere ja auch Alkmäon bald nach Pythagoras behauptet.

Mathematik und Musik ergeben haben können, so werden wir auch diese in ihren Grundlagen auf Pythagoras zurückführen, wir werden anerkennen müssen, dass er in der Geschichte der mathematischen Wissenschaften wirklich eine hervorragende Rolle gespielt hat, wie es sich auch mit den einzelnen Entdeckungen verhalten mag, die ihm beigelegt werden. Da endlich schon Parmenides, wie wir finden werden, der weltregierenden Gottheit ihren Sitz in der Mitte des Weltganzen anweist, und verschiedene Sphären um diesen Mittelpunkt kreisen lässt, da andererseits der Grundgedanke der Sphärentheorie Anaximander angehört[1]), und von keinem andern so leicht, wie eben von Pythagoras selbst, aus seiner Astronomie in die pythagoreïsche übertragen werden konnte, so ist zu vermuthen, das Centralfeuer und die Sphärentheorie seien gleichfalls schon frühe von den Pythagoreern gelehrt worden, und wenigstens die letztere schon von dem Stifter der Schule, wenn auch die Erdbewegung, die Gegenerde und die Zehnzahl | der kreisenden Sphären wahrscheinlich jüngeren Ursprungs sind.

Ob Pythagoras selbst Lehrer gehabt hat, von denen seine Philosophie ganz oder theilweise herstammt, und wo diese zu suchen sind, ist streitig. Schon das spätere Alterthum glaubte bekanntlich, dass er seine Lehren aus dem Orient geholt habe[2]). Im besonderen könnte man hiebei theils an Aegypten, theils an Chaldäa und Persien denken, und auch die Alten nennen vorzugsweise diese Länder, wenn sie von den Reisen des Pythagoras in den Orient reden. Mir ist ein derartiger Ursprung seiner Lehre nicht wahrscheinlich. An glaubwürdigen Zeugnissen dafür fehlt es, wie früher gezeigt wurde, ganz und gar, und die inneren Berührungspunkte mit Orientalischem, welche sich im Pythagoreïsmus finden lassen, reichen entfernt nicht aus, um seine Abhängigkeit von jenen fremden Einflüssen wirklich zu beweisen. Was Herodot von der Uebereinstimmung zwischen Pythagoreern und Aegyptern sagt[3]), beschränkt sich auf den Glauben an die Seelen-

1) Vgl. S. 225 f.
2) Vgl. S. 300 ff.
3) II, 81, 123.

wanderung und die Sitte, die Todten nur in leinenen Kleidern zu bestatten. Allein daraus würde nicht einmal für diese religiösen Lehren und Gebräuche folgen, dass sie Pythagoras aus Aegypten zukamen, denn sie finden sich in Griechenland schon vor ihm bei den Orphikern und Pherecydes[1]; wir haben aber überdiess schon früher (S. 61 ff.) gefunden, dass die Seelenwanderung der ägyptischen Religion unbekannt war. Keinenfalls könnte aber aus der Aneignung jener religiösen Traditionen auf eine Abhängigkeit der pythagoreïschen Philosophie von der angeblichen Priesterweisheit der Aegypter geschlossen werden. Von dem eigenthümlichen Princip dieses Systems, von der pythagoreïschen Zahlenlehre, findet sich keine Spur bei den Aegyptern; die Parallelen, welche sich zwischen ägyptischer und pythagoreïscher Kosmologie ziehen lassen mögen, sind gleichfalls viel zu unbestimmt, um einen näheren geschichtlichen Zusammenhang beider zu beweisen, und das gleiche gilt von der pythagoreïschen | Symbolik, in der man auch einen Ableger der ägyptischen sehen wollte[2]; an eine Nachbildung des ägyptischen Kastenwesens und der sonstigen gesellschaftlichen Einrichtungen ist bei den Pythagoreern ohnediess nicht zu denken, und wenn man den Eifer dieser Philosophen für Erhaltung und Wiederherstellung der alten Sitten und Verfassungen mit der starren Unveränderlichkeit des ägyptischen Wesens vergleichen könnte, so sind doch die Gründe jener Erscheinung in den Zuständen und Ueberlieferungen der grossgriechischen Kolonieen um so viel näher zur Hand, und der Unterschied des Dorisch-pythagoreïschen vom Aegyptischen ist ein so wesentlicher, dass wir das eine von dem andern herzuleiten durchaus kein Recht haben. — Nicht anders verhält es sich auch mit den persischen Lehren. Man könnte die pythagoreïsche Entgegensetzung des Ungeraden und des Geraden, des Besseren und des Schlechteren u. s. w. mit dem persischen Dualismus zusammenstellen, und diese Aehnlichkeit scheint es auch wirklich hauptsächlich gewesen zu sein, welche schon im Alterthum Veranlassung gegeben

1) M. vgl. über jene S. 56 f., über diesen S. 84 f.

2) So schon Plut. qu. conv. VIII, 8, 2. De Is. 10, S. 354.

hat, die Magier, oder auch Zoroaster, zu Lehrern des Pythagoras zu machen. Allein um zu bemerken, dass Gutes und Böses, Gerades und Krummes, Männliches und Weibliches, Rechts und Links in der Welt sei, war fremder Unterricht in der That nicht nöthig; das Eigenthümliche aber, was die pythagoreïsche Fassung dieser Gegensätze bezeichnet, ihre Zurückführung auf die Grundgegensätze des Ungeraden und des Geraden, des Begrenzten und des Unbegrenzten, die zehngliedrige Aufzählung, überhaupt die philosophische und mathematische Behandlung der Sache, ist der zoroastrischen Lehre ebenso fremd, als der theologische Dualismus einer guten und einer bösen Gottheit dem Pythagoreïsmus. Was man aber sonst etwa von Aehnlichkeiten zwischen beiden anführen könnte, wie die Bedeutung der Siebenzahl, oder der Glaube an eine Fortdauer nach dem Tode, oder einzelne ethische und religiöse Sprüche, das ist in seiner Allgemeinheit so wenig beweisend und in den näheren Bestimmungen so verschieden, dass hier nicht weiter davon zu reden ist. — Hat man endlich vermuthet, | Pythagoras sei ein Schüler indischer Theologen und Philosophen gewesen, die er in ihrer Heimath kennen gelernt habe[1]), so müsste die Verwandtschaft seiner Lehre mit der ihrigen eine sehr nahe und charakteristische sein, um der Thatsache das Gegengewicht zu halten, dass eine Reise des Pythagoras nach Indien oder ein Zusammentreffen desselben mit Brahmanen nicht allein der Ueberlieferung während der vier ersten Jahrhunderte nach Pythagoras' Tod fremd ist[2]), sondern dass auch ein Land, welches jener Hypothese zufolge schon um die Mitte des 6. Jahrhunderts auf das religiöse und wissenschaftliche Leben der Griechen einen durchgreifenden Einfluss ausgeübt hätte, denselben bis zu Alexander's Zug über den Indus fast unbekannt blieb[3]). Allein von den Vergleichungspunkten, aus denen sich jene Verwandtschaft ergeben soll, ist ein Theil ganz unerheblich[4]); andere verlieren ihre Be-

1) L. v. Schröder Pythagoras und die Inder. Lpz. 1884.

2) S. o. S. 301, 2.

3) In noch höherem Grade gilt diess von Gladisch's S. 28 f. besprochenem Versuche, den Pythagoreïsmus mit China zu verknüpfen.

4) So die von Schr. S. 77 geltend gemachte Vorliebe für Musik, die

weiskraft durch den Umstand, dass das, was Pythagoras aus Indien zugekommen sein soll, schon vor ihm den Griechen bekannt war[1]); bei einigen ist der Thatbestand, aus welchem die Schlüsse gezogen werden, unerweislich[2]); bei den übrigen endlich lässt sich das Zusammentreffen von Indischem und Pythagoreïschem auch ohne eine Abhängigkeit des einen von dem andern erklären[3]). Eine Bekanntschaft des Pythagoras

ja doch von allen Griechen, nicht blos den Pythagoreern, mit vielen Völkern, nicht blos den Indern, getheilt wurde, und die phantastische Symbolik der Pythagoreer (Schr. 79 ff.), für deren Erklärung es gleichfalls keiner indischen Analogieen bedarf.

1) Diess gilt zunächst von dem Glauben an eine Seelenwanderung (Schr. 22 ff.), wie S. 56 ff. 84 f. nachgewiesen wurde. Ebenso verhält es sich mit den Speiseverboten (Schr. 31 ff.), welche die Pythagoreer jedenfalls von den Orphikern übernommen haben, von denen aber Pythagoras selbst aller Wahrscheinlichkeit nach nur die wenigsten befolgt hat (vgl. S. 318 f.). Dass ferner im Opferritual wie im sonstigen Leben gewissen Zahlen eine besondere Bedeutung beigelegt wurde, mag zwar auf die pythagoreïsche Zahlensymbolik Einfluss gehabt haben, nur ist es nicht blos (wie Schr. 83 ff. zeigt) indisch, sondern auch griechisch: vgl. S. 487 f. Die sieben Töne der Harmonie (Schr. 77) brauchte Pythagoras nicht von den Indern zu entlehnen, da das Heptachord lange vor ihm bei seinen Landsleuten allgemein im Gebrauch war. Das Verbot (Diog. VIII, 17. Schr. 39): *πρὸς ἥλιον τετραμμένον μὴ ὀμίχειν*, findet sich wörtlich schon bei Hesiod *Ἔ. κ. Ἡμ.* 725.

2) Dass sich in Indien schon im 6. Jahrh. eine der pythagoreïschen verwandte Zahlenlehre gefunden habe, ist ganz unerweislich und wird von Schröder 66 ff. lediglich aus der unsicheren Etymologie der Sankhyalehre erschlossen. Ob andererseits in der letzteren damals schon von fünf Elementen gesprochen wurde (was Schr. 62 f. behauptet, A. Weber Litt. Centralbl. 1884 Sp. 1565 bestreitet), ist desshalb von geringerer Erheblichkeit, weil wir (s. o. S. 385 f.) durchaus kein Recht haben, diese Annahme Pythagoras beizulegen.

3) So scheint es sich mit dem pythagoreïschen Lehrsatz (Schr. 39 ff.) zu verhalten, wenn dieser wirklich schon den Hindus in der älteren Zeit bekannt war. Dieser Satz konnte recht wohl von Verschiedenen unabhängig von einander aus einzelnen Wahrnehmungen abstrahirt werden, die sich den indischen Priestern bei der Aufgabe, die quadratische Grundfläche eines Altares zu verdoppeln oder die rechteckige in ein gleich grosses Quadrat zu verwandeln, Pythagoras und seinen Schülern durch rein mathematische Betrachtungen ergeben hatten. Was insbesondere die letzteren betrifft, so waren ihnen von den Specialfällen, welche der pythagoreïsche Lehrsatz zu einem einfachen allgemeingültigen Ausdruck zusammenfasst, namentlich zwei nahe gelegt. Einerseits konnte für das Quadrat durch eine Construction,

mit indischen Lehren und Gebräuchen zu behaupten, haben wir kein Recht. |

Das Leben und die Wissenschaft der Pythagoreer lässt sich vielmehr aus der Eigenthümlichkeit und den Bildungszuständen des griechischen Volkes im sechsten Jahrhundert vollständig begreifen. Der Pythagoreïsmus gehört als sittlich-religiöser Reformversuch [1]) in Eine Reihe mit den Bestrebungen, welche uns gleichzeitig und früher in dem Wirken eines Epimenides und Onomakritus, in dem Aufblühen der Mysterien, in der Lebensweisheit der sog. sieben Weisen und der gnomischen Dichter entgegentreten, und er unterscheidet sich von anderen verwandten Erscheinungen nur durch die Vielseitigkeit und die Kraft, mit der er den ganzen Bildungsstoff seiner Zeit, das religiöse, das sittlich-politische und das wissenschaftliche Element umfasst, und sich zugleich an einer geschlossenen Verbindung einen festen Kern und Zielpunkt für

wie die in Plato's Meno 82 B ff., die Thatsache festgestellt werden, dass durch Quadrirung seiner Diagonale vier Dreiecke entstehen, von denen jedes einem der beiden gleich ist, in welche die Diagonale das erste Quadrat getheilt hat, dass mithin im gleichschenkligen rechtwinkligen Dreieck das Quadrat der Hypotenuse dem der beiden Katheten gleich ist. Wurden andererseits die Quadrate der einzelnen Zahlen ihrer Reihe nach berechnet, so musste sich die Beobachtung aufdrängen, dass $3^2 + 4^2 = 5^2$, und dass man bei der in der griechischen Arithmetik gebräuchlichen geometrischen Darstellung dieses Verhältnisses ein rechtwinkliges Dreieck erhält, dass also von einem rechtwinkligen Dreieck dieser Art (dem berühmten pythagoreïschen Dreieck) der gleiche Satz gilt, wie von dem gleichschenkligen. Das gleiche ergab sich nicht allein für die Vielfachen von 3, 4, 5 (6, 8, 10; 9, 12, 15 u. s. w.), sondern überhaupt für alle Fälle, in denen eine Quadratzahl die Summe von zwei Quadratzahlen ist ($5^2 + 12^2 = 13^2$; $7^2 + 24^2 = 25^2$; $8^2 + 15^2 = 17^2$ u. s. f.). Die Pythagoreer hatten daher in ihrer Mathematik Anlass genug zu Wahrnehmungen, aus denen der pythagoreïsche Lehrsatz hervorgehen konnte. Dass sie denselben fremdem Unterricht verdankten, wäre nur dann wahrscheinlich gemacht, wenn sich die Construction, mittelst deren er bewiesen wurde, anderswo vor ihnen nachweisen liesse. Allein wir wissen überhaupt nicht, auf welche Art sie ihn bewiesen haben; ebensowenig ist diess von ihren angeblichen indischen Lehrern bekannt; Weber (a. a. O. u. Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1890, 923 f.) hält es für ganz undenkbar, dass die theoretische Kenntniss des pythagoreïschen Lehrsatzes den indischen Gelehrten im 6. Jahrhundert schon möglich gewesen sein sollte.

1) Wie schon S. 464 f. bemerkt wurde.

seine Thätigkeit geschaffen hat. Seine nähere Bestimmtheit erhielt er sodann durch seinen Zusammenhang mit dem dorischen Stammescharakter und den dorischen Einrichtungen [1]). Pythagoras selbst stammt zwar aus dem jonischen Samos; doch haben wir es wahrscheinlich gefunden, dass seine Voreltern aus Phlius im Peloponnes dort eingewandert sind, und der Hauptschauplatz seiner Wirksamkeit waren dorisch-achäische Städte. Jedenfalls trägt seine Schöpfung die wesentlichen Züge des dorischen Charakters. Die Verehrung des dorischen Apollo [2]), die aristokratische Politik, die Syssitien, die Gymnastik, die ethische Musik, die aenigmatische Spruchweisheit der Pythagoreer, die Theilnahme der Frauen an der Bildung und der Gesellschaft der Männer, die strenge massvolle Sittenlehre, welche nichts höheres kennt, als Unterordnung des Einzelnen unter das Ganze, Achtung der überlieferten Sitten und Gesetze, Verehrung der Eltern, der Obrigkeit und des Alters, diess alles zeigt uns deutlich, wie gross der Antheil des dorischen Geistes an der Entstehung und Entwicklung des Pythagoreïsmus gewesen ist. Dass sich dieser Geist auch in der pythagoreïschen Philosophie nicht | verleugnet, ist bereits bemerkt worden [3]); dass aber Pythagoras mit seiner sittlich-religiösen Thätigkeit überhaupt ein wissenschaftliches Streben nach Naturerklärung verband, dazu wird er die Anregung doch wohl von den jonischen Physiologen erhalten haben, die dem kenntnissreichen, alle seine Zeitgenossen an Lernbegierde übertreffenden Manne [4]) gewiss nicht unbekannt geblieben sind. Die Angabe freilich, dass Anaximander sein Lehrer gewesen sei [5]), ist schwerlich mehr als eine Vermuthung, bei der man sich, ohne eine wirkliche Ueberlieferung, von der chronologischen Möglichkeit leiten liess. Aber seine Bekanntschaft mit diesem seinem älteren, unter den frühesten Philosophen

1) Vgl. zu dem folgenden O. Müller Gesch. hellen. Stämme II a, 365 f. b, 178 f. 392 ff. Schwegler Gesch. d. gr. Phil. 62 ff.

2) M. s. hierüber S. 311, 2. 313, 2.

3) S. 469. 473 f.

4) Wie Heraklit sagt s. o. S. 309, 3. 446, 4.

5) Neanthes b. Porphyr vgl. S. 299, 1.

so hervorragenden Zeitgenossen ist allerdings sehr wahrscheinlich. Von seinem Einflusse dürfen wir ohne Zweifel, neben dem allgemeinen Anstoss zum Nachdenken über die Gründe der Welt, und neben den mathematischen Studien, in welche Pythagoras in jener Zeit kaum von einem andern eingeführt werden konnte, namentlich die Sphärentheorie der Pythagoreer und ihre Ansicht über die Schiefe der Ekliptik (s. o. 415, 1. 424, 2) herleiten, welche sich an die Astronomie Anaximander's unmittelbar anschliessen [1]), und wenn die Unterscheidung des Begrenzenden und Unbegrenzten schon Pythagoras angehört, so kann dazu Anaximander seinen Beitrag geliefert haben; nur dass hiefür aus dem räumlich Unbegrenzten des letztern der allgemeine Begriff des Unbegrenzten, welches ein Bestandtheil aller Dinge und zunächst der Zahl ist, herausgehoben werden musste. Durch Pythagoras ist so die Physik oder die Philosophie (denn beides ist in jener Zeit dasselbe) aus ihrer ältesten Heimath in dem jonischen Kleinasien zuerst nach Italien verpflanzt worden, um sich hier in eigenthümlicher Weise weiter zu entwickeln. Dass bei dieser ihrer Entwicklung neben dem hellenischen Element auch die Eigenthümlichkeit der italischen Völker, von welchen die Stammorte des Pythagoreïsmus umgeben waren, einigen Einfluss gewann, wäre an sich wohl denkbar; was sich jedoch zu Gunsten dieser Vermuthung geschichtliches anführen lässt [2]), reicht nicht aus, um sie irgend wahrscheinlich zu | machen [3]). Selbst

1) Vgl. S. 221, 1. 225 f.

2) M. vgl. darüber Schwegler röm. Gesch. I, 561 ff. 616. Klausen Aeneas und die Penaten II, 928 f. 961 f., auch O. Müller Etrusker II, 139, A. 53. 345, A. 22.

3) Schon die Behauptung, dass Numa ein Schüler des Pythagoras gewesen sei (worüber Bd. III b, 83), stützte sich vielleicht auf die Wahrnehmung einer gewissen Aehnlichkeit zwischen der römischen Religion und dem Pythagoreïsmus. Näher nennt Plut. Numa c. 8. 11. 14 die folgenden Vergleichungspunkte zwischen Numa und Pythagoras: Beide seien als Bevollmächtigte der Götter aufgetreten (was aber unzählige andere auch gethan haben). Beide lieben symbolische Vorschriften und Gebräuche (gleichfalls sehr häufig; die römischen werden aber von Plut. willkürlich genug gedeutet). Wie Pythagoras die Echemythie, so habe Numa die Verehrung der Muse Tacita eingeführt (die aber keine Muse ist, und mit der Vorschrift des Stillschweigens nichts zu thun hat, s. Schwegler S. 562). Wie

wenn einzelnes von dieser Seite her in den | Pythagoreïsmus gekommen sein sollte, könnten es doch nur ganz untergeordnete

Pythagoras (angeblich) die Gottheit als reinen Geist gedacht wissen wolle, so habe auch Numa, von derselben Ansicht aus, die Götterbilder verboten (aber Pythagoras hat diese nicht verboten, und die Bildlosigkeit des altrömischen Kultus ist nicht aus der reineren Gottesidee, sondern ebenso, wie die gleiche Erscheinung bei Germanen, Indianern und anderen roheren Völkern, aus der Unbekanntschaft mit der bildenden Kunst und aus der Eigenthümlichkeit des römischen Geisterglaubens herzuleiten). Auch die Opfer Numa's seien fast durchaus unblutig, wie die der Pythagoreer (was aber auch dann nichts beweisen würde, wenn es in Betreff der Pythagoreer richtiger wäre, als es nach dem früher bemerkten zu sein scheint; auch die Griechen hatten, besonders in der älteren Zeit, viele unblutige Opfer, die Römer nicht blos Thieropfer in Menge, sondern selbst Menschenopfer). Endlich, um einiges noch werthlosere zu übergehen: Numa habe das Feuer der Vesta in einen runden Tempel gesetzt, um damit die Gestalt der Welt und die Lage des Centralfeuers in ihrer Mitte zu bezeichnen (aber vom Centralfeuer haben die alten Römer gewiss nichts gewusst, und wenn je die Gestalt des Vestatempels mit der der Welt etwas zu thun haben sollte, so wäre die Rundung des Himmelsgewölbes jedermann durch die Anschauung gegeben gewesen; wenn andererseits die Pythagoreer ihr Centralfeuer Hestia nannten, so dachten sie dabei natürlich nicht an die römische Vesta). — Wie mit diesen so verhält es sich auch mit anderen Analogieen zwischen römisch-italischem und pythagoreïschem Wesen. Die Bohnen waren dem Flamen Dialis, wie nach späterer Sage und Sitte den Pythagoreern, verboten; aber die letzteren haben diess wohl zugleich mit ihrer übrigen Ascese aus den orphischen Mysterien entlehnt. Die Pythagoreer sollen den römisch-etruskischen Gebrauch getheilt haben, sich nach dem Gebet rechts herumzuwenden; aber aus PLUT. a. a. O. sieht man deutlich, dass ihm von einem solchen Gebrauch bei den Pythagoreern nichts bekannt war, und dieses Zusammentreffen würde auch nicht viel beweisen; und das gleiche gilt von der angeblichen Uebereinstimmung einiger pythagoreïschen und etruscischen Gebräuche, aus der bei PLUT. qu. conv. VIII, 7, 1, 3 bewiesen wird, dass Pythagoras ein Etrusker gewesen sei. Mag ferner die römische Lehre von den Genien und den Laren dem pythagoreïschen Dämonenglauben in mancher Hinsicht ähnlich sein, so fanden doch die Pythagoreer jenen Glauben schon in der griechischen Religion vor; diese Vergleichung führt uns daher nur auf die allgemeine Verwandtschaft der griechischen und italischen Völker. Noch weniger folgt aus dem Umstand, dass den Pythagoreern ebenso, wie den Römern (aber auch den Griechen und den meisten Völkern), die Bestattung eines unbeerdigten Todten für eine heilige Pflicht galt; was aber KLAUSEN S. 362 anführt, um Spuren der Metempsychose in der römischen Sage nachzuweisen, ist in keiner Weise überzeugend. Mit mehr Recht kann man die altrömische Vorstellung, dass Jupiter, der Geisterfürst, die Seelen in die Welt schicke und wieder zurückfordere (MACROB. Sat. I, 10),

Bestimmungen gewesen sein; philosophische | Lehren von den umwohnenden Barbaren anzunehmen, waren die unteritalischen

mit der angeblich pythagoreïschen Lehre über die Abkunft der Seele vom Weltgeist vergleichen, aber theils fragt es sich, wie alt die letztere ist, theils war der Glaube an einen himmlischen Ursprung der Seelen und ihre Rückkehr zum Aether auch den Griechen nicht fremd (s. o. 57, 6. 59, 3). Auch an die pythagoreïsche Zahlenlehre können römische Einrichtungen und Meinungen erinnern. Aber doch geht diese Aehnlichkeit nicht so weit, dass sie für einen geschichtlichen Zusammenhang beider etwas bewiese. Wie bei den Pythagoreern, so galt auch bei den Römern die ungerade Zahl für die bessere, glückbringendere (s. Schwegler a. a. O. 543. 561. Rubino De augur. et pontif. ap. vet. Rom. num. 1852 S. 6 ff. vgl. auch Plin. H. nat. XXVIII, 2, 23), und aus diesem Grunde wiesen beide den oberen Göttern eine ungerade, den unteren eine gerade Zahl von Opferthieren zu (Plut. Numa 14. Porph. v. Pyth. 38. Serv. Bucol. VIII, 75. V, 66); aber jene Voraussetzung und dieser Gebrauch ist nicht blos pythagoreïsch, sondern allgemein griechisch; vgl. Plato Gess. IV, 717 A. Wenn endlich in der Eintheilung der römischen Bürgerschaft ein fester Zahlenschematismus durchgeführt ist, dessen Grundzahlen die Drei- und die Zehnzahl sind, und wenn ähnliches im religiösen Ritual vorkommt (Schwegler S. 616), so findet sich auch dieses nicht blos in Rom und Italien. Auch in Sparta z. B. (um entlegenere Völker nicht beizuziehen) war die Bevölkerung gleichfalls nach der Drei- und Zehnzahl geordnet, denn es waren 9000 Spartiaten-, 30 000 Periökenländer; bei dem neuntägigen Fest der Karneen speiste man dort (wie schon bei Homer Od. III, 8 f.) in neun Lauben, je neun Mann zusammen (Athen. IV, 141 e); das alte Athen hatte vier Phylen, jede von diesen drei Phratrieen, jede Phratrie 30 Geschlechter, jedes Geschlecht 30 Familien. Die kleinste Rundzahl ist bei den Griechen, wie bei den Römern, drei (für die Pythagoreer hat vier einen höheren Werth), eine etwas grössere zehen, dann 100, 1000, 10 000, eine der höchsten τρισμύριοι. Von der Bedeutung einzelner Zahlen weiss schon Hesiod nicht wenig zu sagen (s. o. S. 350, 1); die Bedeutung der drei, namentlich für die ἁγιστεῖαι, hebt Arist. De coelo I, 1. 268 a ff. hervor, der sie als eine Art Naturgesetz von den drei Dimensionen des Raumes herleitet; über die gottesdienstliche Verwendung der Drei und der Neun bei Italikern, Hellenen und Germanen vgl. Diels Sibyllinen 40 f. Die Vorliebe für einen Zahlenschematismus konnte sich überhaupt ohne unmittelbaren geschichtlichen Zusammenhang bei Verschiedenen bilden: bei den einen mehr aus spekulativen Gründen, wie bei den Pythagoreern, bei andern, wie in Rom, mehr aus dem Gesichtspunkt des ordnenden praktischen Verstandes, am ursprünglichsten aus einer psychologisch erklärbaren abergläubischen Neigung. Ich kann daher der Vermuthung nicht beitreten, dass die italischen Völker und Religionen auf den Pythagoreïsmus einen irgend erheblichen Einfluss geübt haben. Dagegen hören wir allerdings (s. Th. III b, 83 u. o. S. 314, 2), dass der Name des Pythagoras den Römern früher, als der anderer griechischer Philosophen bekannt wurde und bei ihnen zu Ehren kam.

Griechen wohl ebensowenig geneigt, als jene ihrerseits solche Lehren mitzutheilen im Stande waren. Um so günstiger war der Boden, welchen die Philosophie in den grossgriechischen Kolonieen selbst fand. Die Blüthe, zu der sie hier gelangte, beweist diess, und alles, was uns von dem Bildungszustand jener Städte bekannt ist, bestätigt es; sollte aber je noch ein weiterer Beweis nöthig sein, so läge er in der Thatsache, dass sich gleichzeitig mit der pythagoreïschen Lehre noch ein zweiter Zweig der italischen Philosophie entwickelte, der seinen ersten Ursprung gleichfalls einem Jonier zu verdanken hat. Ehe wir jedoch dieses System kennen lernen, ziehen noch einige Männer unsere Aufmerksamkeit auf sich, die mit dem Pythagoreïsmus in Verbindung stehen, ohne dass wir sie doch zu der pythagoreïschen Schule im engeren Sinn rechnen dürften.

7. Der Pythagoreïsmus in Verbindung mit anderen Elementen: Alkmäon, Hippasus, Ekphantus, Epicharmus.

Ein jüngerer Zeitgenosse, nach einigen selbst ein Schüler des Pythagoras, soll der krotoniatische Arzt Alkmäon[1]) gewesen | sein[2]). Beide Angaben sind nun zwar unsicher[3]),

1) Philippson Ὕλη ἀνθρωπίνη 183 ff. Unna De Alcmaeone in Petersen's phil.-histor. Studien S. 41—87, wo die Angaben über A. und die Bruchstücke desselben fleissig gesammelt sind. Krische Forschungen 67—78. Von Alkmäon's Leben ist uns ausser seiner Herkunft und dem Namen seines Vaters (*Πειρίθοος, Πειρίθος, Πέριθος*) nichts überliefert. Eine Schrift des Aristoteles *πρὸς τὰ Ἀλκμαίωνος* nennt Diog. V, 25.

2) Arist. Metaph. I, 5. 986 a 27 (nach Aufzählung der 10 pythag. Gegensätze) *ὅνπερ τρόπον ἔοικε καὶ Ἀλκμαίων ὁ Κροτωνιάτης ὑπολαβεῖν καὶ ἤτοι οὗτος παρ' ἐκείνων ἢ ἐκεῖνοι παρὰ τούτου παρέλαβον τὸν λόγον τοῦτον· καὶ γὰρ ἐγένετο τὴν ἡλικίαν Ἀλκμαίων ἐπὶ γέροντι Πυθαγόρᾳ, ἀπεφήνατο δὲ παραπλησίως τούτοις.* Diog. VIII, 83: *Πυθαγόρου διήκουσε.* Ebenso rechnet ihn Jambl. v. P. 104 zu den *μαθητεύσαντες τῷ Πυθαγόρᾳ πρεσβύτῃ νέοι* und Philop. De an. C 8 m. nennt ihn Pythagoreer; vorsichtiger Simpl. De an. 32, 3: andere bezeichnen ihn als Pythagoreer, Aristoteles nicht.

3) Diogenes hat nämlich die seinige ohne Zweifel mittelbar, Jamblich wohl unmittelbar aus der aristotelischen Stelle, in dieser aber sind die Worte *ἐγένετο — Πυθαγόρᾳ*, und das *δὲ* hinter *ἀπεφήνατο*, welche in Cod. A[b] fehlen, von den Auslegern nicht berührt werden, und auch ziemlich müssig dastehen, der Interpolation sehr verdächtig. Vgl. Brandis gr.-

und die zweite ist strenggenommen keinenfalls richtig, denn Aristoteles (a. a. O.) unterscheidet Alkmäon bestimmt von den Pythagoreern, und auch in seinen Ansichten stimmt er keineswegs immer mit ihnen überein; dass aber die pythagoreïsche Lehre doch nicht ohne Einfluss auf ihn geblieben war, lässt sich selbst aus dem wenigen, was wir von ihm und seiner Schrift[1]) wissen, noch abnehmen. Es werden nämlich von ihm, neben den anatomischen und physiologischen Untersuchungen, in denen sein Hauptverdienst | bestanden zu haben scheint[2]), nicht blos einzelne astronomische[3]) und ethische[4])

röm. Phil. I, 507 f. Gruppe Fragm. d. Arch. 54 ff. Schwegler z. d. St. Doch sprechen für die annähernde Richtigkeit der Zeitbestimmung die Anfangsworte von Alkmäon's Schrift (s. folg. Anm.), in denen dieselbe Brontinus, Leo und Bathyllus gewidmet ist; s. Unna S. 43. Krische S. 70.

1) Diese Schrift, deren Anfang Diog. a. a. O. aus Favorin mittheilt, führte nach Galen In Hipp. de elem. T. I, 487. In Hipp. de nat. hom. XV, 5 K. den Titel περὶ φύσεως, als φυσικὸς λόγος wird sie auch von Diog. und Clemens Strom. I, 308 C bezeichnet; die Behauptung des letzteren aber, die Theodoret cur. gr. aff. I, 19 Gaisf. abschreibt, dass er der erste Verfasser einer physikalischen Schrift sei, ist offenbar falsch, denn Xenophanes, Anaximander, Anaximenes, und wohl auch Heraklit sind älter. Aber nach Clemens war sogar Anaxagoras als der erste physikalische Schriftsteller bezeichnet worden.

2) Nach Chalcid. in Tim. c. 244, S. 233 Mull. wäre er der erste gewesen, der Sektionen machte; m. s. hierüber Unna S. 55 ff. und die von ihm angeführten. Was von seinen physiologischen Ansichten überliefert wird, ist folgendes: er lehrte, dass der Sitz der Seele im Gehirn sei (Plac. IV, 17, 1), zu dem sich alle Empfindungen durch die Kanäle fortpflanzen, welche von den Sinneswerkzeugen zu ihm hinführen (Theophr. De sensu 26); wie er unter dieser Voraussetzung die verschiedenen Sinne zu erklären suchte, sagt Theophrast a. a. O. 25 f. Plac. IV, 16, 2. 17, 1. 18, 1. Aus diesem Grunde sollte der Kopf beim Embryo zuerst entstehen (Plac. V, 17, 3, deren Angabe jedoch Cens. Di. nat. c. 5, 5 einschränkt). Aus dem Gehirn wurde der Samen hergeleitet (Plac. V, 3, 3); mit der Frage über die Zeugung und die Ernährung des Embryo hatte sich A. sorgfältig beschäftigt (m. s. die Angaben darüber bei Censorin a. a. O. c. 5. 6. Plac. V, 14, 1. 16, 3). Die Mannbarkeit verglich er der Blüthe der Pflanzen, die Milch der Thiere dem Weissen im Ei (Arist. H. anim. VII, 1. 581 a 14. gen. an. III, 2. 752 b 23). Den Schlaf erklärte er aus der Anfüllung, das Erwachen aus der Entleerung der Blutgefässe (Plac. V, 23, 1). Sonst wird noch erwähnt, dass er meinte, die Ziegen athmen durch die Ohren; Arist. H. anim. I, 11 Anf. An ihn könnte man auch bei der Angabe (Alex. De sensu II, 12. S. 223 Thur.) denken, dass einige von den Aerzten die S. 443, 4 berührte

Sätze, sondern auch allgemein | philosophische Ansichten erwähnt, die den pythagoreïschen nahe verwandt sind. Als Hauptgesichtspunkt tritt darin einerseits der Gegensatz zwischen dem Vollkommenen, Himmlischen, und dem Unvollkommenen, Irdischen, andererseits die geistige Verwandtschaft des Menschen mit dem Ewigen hervor. Der Himmel und die Gestirne sind göttlich, denn sie kreisen ununterbrochen in einer Bewegung, die in sich selbst zurückkehrt[1]), das Geschlecht der

pythagoreïsche Meinung getheilt haben; doch ist diess ganz unsicher. Dagegen empfiehlt sich die Vermuthung von R. Hirzel (Hermes XI, 240 ff.), Plato habe ihn im Auge, wenn er Phädo 96 B der Ansicht erwähnt, dass ὁ ἐγκέφαλός ἐστιν ὁ τὰς αἰσθήσεις παρέχων τοῦ ἀκούειν καὶ ὁρᾷν καὶ ὀσφραίνεσθαι, ἐκ τούτων δὲ γίγνοιτο μνήμη καὶ δόξα, ἐκ δὲ μνήμης καὶ δόξης λαβούσης τὸ ἠρεμεῖν κατὰ τοῦτα γίγνεσθαι ἐπιστήμην. Zu der Unterscheidung der ἐπιστήμη von der αἴσθησις passt, wie H. richtig bemerkt, was S. 491, 3, zu der Annahme, dass das Gehirn das Organ der Erkenntnissthätigkeit sei, was am Anfang dieser Anm. angeführt ist; für das erkennende Subjekt selbst aber konnte A. (vgl. S. 490, 1. 491, 2) nur die Seele halten. Dessen sind wir freilich nicht sicher, ob Plato die von ihm besprochene Ansicht ganz genau wiedergibt; seine (von Arist. Anal. post. II, 19. 100 a 3 wiederholte) Ableitung der ἐπιστήμη aus dem ἠρεμεῖν, der Befestigung der Vorstellungen in der Seele, kann seine Zuthat sein; vgl. Krat. 437 A. Meno 87 E f.

3) Nach Plac. II, 16, 2 behauptete er, die Fixsterne bewegen sich von Ost nach West, die Planeten (und unter ihnen, muss man annehmen, die um das Centralfeuer kreisende Erde) von West nach Ost, nach Stob. I, 526. 558 legte er der Sonne und dem Mond, mit den Joniern, eine flache nachenförmige Gestalt bei, und erklärte die Mondsfinsternisse aus einer Umdrehung des Mondschiffs. Dass er dagegen die Zeit zwischen den Sonnenwenden und den Tag- und Nachtgleichen berechnet habe, sagt Simpl. De cœlo 223 a 15 (Schol. 500 a 28) nur nach der Aldina (121 a m) von ihm, in Wahrheit von Euktemon.

4) Clem. Strom. VIII, 624 B führt von ihm das Wort an: ἐχθρὸν ἄνδρα ῥᾷον φυλάξασθαι ἢ φίλον.

1) Arist. De an. 1, 2. 405 a 30: φησὶ γὰρ αὐτὴν [τὴν ψυχὴν] ἀθάνατον εἶναι διὰ τὸ ἐοικέναι τοῖς ἀθανάτοις, τοῦτο δ' ὑπάρχειν αὐτῇ ὡς ἀεὶ κινουμένῃ· κινεῖσθαι γὰρ καὶ τὰ θεῖα πάντα συνεχῶς ἀεὶ, σελήνην, ἥλιον, τοὺς ἀστέρας, τὸν οὐρανὸν ὅλον. Diese Stelle war wohl auch die einzige Quelle für die Angabe des Epikureers b. Cic. N. D. I, 11, 27: *soli et lunae reliquisque sideribus animoque praeterea divinitatem dedit*, und des Diog. VIII, 83: καὶ τὴν σελήνην καθόλου ταύτην [diese Worte scheinen verstümmelt; ursprünglich mögen sie gelautet haben: κ. τ. σ. καὶ ὅλον τὸν οὐρανὸν] ἔχειν ἀΐδιον φύσιν. Clem. Cohort, 44 A: Ἀ. θεοὺς ᾤετο τοὺς ἀστέρας εἶναι ἐμψύχους ὄντας.

Menschen dagegen ist vergänglich, denn wir sind nicht im Stande, den Anfang mit dem Ende zu verknüpfen, nach Verfluss unserer Lebenszeit einen neuen Kreislauf zu beginnen[1]). Unsere Seele jedoch ist dieser Vergänglichkeit entnommen, sie bewegt sich ewig, wie die Gestirne, und ist desshalb unsterblich[2]). So ist auch ihr Erkennen nicht auf die sinnliche Empfindung beschränkt, sondern es kommt dazu Verstand und Bewusstsein[3]). Aber unvollkommen ist darum doch alles menschliche; | die Götter wissen das Verborgene, wir können es nur muthmassen[4]); jene erfreuen sich eines gleichmässigen Daseins, unser Leben bewegt sich zwischen Gegensätzen[5]), und nur auf dem Gleichgewicht der entgegengesetzten Kräfte beruht seine Gesundheit, sobald dagegen eines seiner Elemente das Uebergewicht über die andern erlangt, entsteht Krankheit und Verderben[6]). Man wird Alkmäon wegen dieser Sätze

1) Arist. Probl. XVII, 3. 916 a 33: *τοὺς γὰρ ἀνθρώπους φησὶν Ἀλκμαίων διὰ τοῦτο ἀπόλλυσθαι ὅτι οὐ δύνανται τὴν ἀρχὴν τῷ τέλει προςάψαι.* Der Sinn der Worte, von Philippson 185. Unna 71 richtig bestimmt, erhellt aus dem Zusammenhang der aristotelischen Stelle.

2) Arist. s. vorl. Anm. und nach ihm Boethus b. Eus. pr. ev. XI, 28, 5. Diog. VIII, 83. Stob. Ekl. I, 796 (Theodoret. V, 17) und die griechischen Commentatoren des Arist., von denen Philop. De an. I, 2. C 8 m ausdrücklich bemerkt, dass er Alkmäon nur aus Aristoteles kenne.

3) Theophr. De sensu 25: *τῶν δὲ μὴ τῷ ὁμοίῳ ποιούντων τὴν αἴσθησιν* (wie diess Empedokles that s. u.) *Ἀλκμαίων μὲν πρῶτον ἀφορίζει τὴν πρὸς τὰ ζῷα διαφοράν· ἄνθρωπον γάρ φησι τῶν ἄλλων διαφέρειν ὅτι μόνον* (l. *μόνος*) *ξυνίησι, τὰ δ' ἄλλα αἰσθάνεται μὲν οὐ ξυνίησι δέ.*

4) Alkm. b. Diog. VIII 83: *περὶ τῶν ἀφανέων* [*περὶ τῶν θνητῶν*] *σαφήνειαν μὲν θεοὶ ἔχοντι, ὡς δὲ ἀνθρώπους τεκμαίρεσθαι.*

5) Arist. Metaph. I, 5 (oben S. 488, 2) fährt fort: *φησὶ γὰρ εἶναι δύο τὰ πολλὰ τῶν ἀνθρωπίνων, λέγων τὰς ἐναντιότητας οὐχ ὥσπερ οὗτοι διωρισμένας ἀλλὰ τὰς τυχούσας, οἷον λευκὸν μέλαν, γλυκὺ πικρὸν, ἀγαθὸν κακὸν, μικρὸν μέγα. οὗτος μὲν οὖν ἀδιορίστως ἐπέῤῥιψε περὶ τῶν λοιπῶν, οἱ δὲ Πυθαγόρειοι καὶ πόσαι καὶ τίνες αἱ ἐναντιότητες ἀπεφήναντο.* Schief lautet Isokr. *π. ἀντιδόσ.* 268: *Ἀ. δὲ δύο μόνα* (*φησὶν εἶναι τὰ ὄντα*).

6) Plac. V, 30 (Diels Doxogr. 442): *Ἀ. τῆς μὲν ὑγείας εἶναι συνεκτικὴν τὴν ἰσονομίαν τῶν δυνάμεων, ὑγροῦ, θερμοῦ, ξηροῦ, ψυχροῦ, πικροῦ, γλυκέος καὶ τῶν λοιπῶν· τὴν δ' ἐν αὐτοῖς μοναρχίαν νόσου ποιητικήν· φθοροποιὸν γὰρ ἑκατέρου μοναρχίαν. καὶ νόσον συμπίπτειν ὡς μὲν ὑφ' οὗ ὑπερβολῇ θερμότητος ἢ ψυχρότητος· ὡς δὲ ἐξ οὗ διὰ πλῆθος τροφῆς ἢ ἔνδειαν· ὡς δ' ἐν οἷς, ἢ αἷμα ἢ μυελὸν ἢ ἐγκέφαλον. γίνεσθαι δέ ποτε*

allerdings noch keinen Pythagoreer nennen dürfen, da gerade von der Grundbestimmung des pythagoreïschen Systems, von seiner Zahlenlehre in unseren Berichten sich nichts findet, und da auch seine obenerwähnten astronomischen Annahmen der pythagoreïschen Kosmologie nur theilweise entsprechen; und man wird insofern Aristoteles Recht geben müssen, wenn er ihn von den Pythagoreern unterscheidet. Aber seine Bemerkungen über das Verhältniss des Ewigen und des Sterblichen, über die Gegensätze in der Welt, über die Göttlichkeit der Gestirne und die Unsterblichkeit der Seele, treffen der Sache nach fast durchaus mit der pythagoreïschen Lehre zusammen. Dass sich diese Annahmen einem | Zeitgenossen der Pythagoreer, aus ihrem Stammsitz Kroton, unabhängig vom Pythagoreïsmus gebildet haben sollten, ist nicht glaublich. Wiewohl daher Aristoteles nicht zu entscheiden wagt, ob Alkmäon seine Lehre von den Gegensätzen den Pythagoreern zu verdanken hatte oder sie die ihrige ihm, so ist doch das erstere ungleich wahrscheinlicher[1]), und wir sehen demnach in Alkmäon einen Mann, der von der pythagoreïschen Philosophie bedeutende Anregungen empfangen hatte, ohne doch das Ganze derselben sich anzueignen.

Noch unvollständiger sind wir über Hippasus und Ekphantus unterrichtet. Von dem ersteren sagt Aristoteles: er habe mit Heraklit das Feuer für den Urstoff gehalten[2]). Nach Theophrast[3]) folgte er jenem auch darin, dass er sich

καὶ ὑπὸ τῶν ἔξωθεν αἰτιῶν, ὑδάτων ποιῶν ἢ χώρας ἢ κόπων ἢ ἀνάγκης ἢ τῶν τούτοις παραπλησίων. τὴν δὲ ὑγείαν τὴν σύμμετρον τῶν ποιῶν κρᾶσιν. Die gleichen Gedanken legt Plato Symp. 106 D Eryximachus in den Mund. Dass wir hier übrigens nicht die eigenen Worte Alkmäon's haben, zeigen schon die aristotelischen vier Ursachen und die stoischen *ποιοί*.

1) Nur dass hiefür bei den Pythagoreern nicht schon die Tafel der 10 Gegensätze vorausgesetzt zu werden braucht.

2) Arist. Metaph. I, 3. 984 a 7: *Ἵππασος δὲ πῦρ [ἀρχὴν τίθησιν] ὁ Μεταποντῖνος καὶ Ἡράκλειτο; ὁ Ἐφέσιος.* Dasselbe wiederholt Sext. Pyrrh. III, 30. Clemens Strom. I, 296 B. Theod. cur. gr. aff. II, 10. S. 22. Plut. Plac. I, 3, 11.

3) Wie sich dessen Aussage aus Simpl. Phys. 23, 29 ff. Aet. Plac. I, 3, 11. Diog. VIII, 84 ergibt; vgl. Diels Doxogr. 168. 283. 475.

diesen Urstoff seiner Masse nach begrenzt und in beständiger Bewegung begriffen[1]) dachte. Aus ihm liess auch er die Welt in bestimmten Perioden, wie Theophrast sagt durch Verdichtung und Verdünnung[2]), hervorgehen und in ihn sich wieder auflösen. Ob die weiteren, an sich nicht unwahrscheinlichen Angaben, dass er das Feuer für die Gottheit und die Seele für Feuer erklärt habe[3]), auf bestimmten Aussagen Alkmäon's beruhen, lässt sich um so weniger ausmachen, da schon den Gelehrten der alexandrinischen Zeit keine Schrift von ihm vorlag[4]). Diese Annäherung an die heraklitische Lehre war | es vielleicht auch, welche Spätere veranlasste, ihn zum unächten Pythagoreer und zum Haupt der sog. Akusmatiker zu machen[5]); sonst wird er einfach als Pythagoreer bezeichnet[6]), und es werden Bruchstücke von Schriften angeführt, die ihm unter dieser Voraussetzung unterschoben waren[7]). Fragen wir aber, was ihn zu den Annahmen veranlassen konnte, die ihm zugeschrieben werden, so liegt am nächsten, an das Centralfeuer zu denken; da dieses nach

1) *ἀεικίνητος*, wie auch Theodoret IV, 5 S. 58 statt *ἀκιν.* zu lesen ist.

2) *πυκνώσει καὶ μανώσει*, heisst es bei Simpl. Es ist diess aber wahrscheinlich bei Hippasus ebenso ungenau, wie bei Heraklit, denn die Verdichtung und die Verdünnung ist bei diesem nur eine Folge von der Umwandlung des Urstoffs, nicht der Grund derselben. Die weiteren Angaben der Placita sind unverkennbar von der stoischen Kosmogonie (Bd. III a, 149) entlehnt.

3) Jenes bei Clemens Cohort. 42 C, dieses b. Theodoret cur. V, 20. Tert. De an. c. 5.

4) Diog. a. a. O. *φησὶ δ' αὐτὸν Δημήτριος ἐν Ὁμωνύμοις μηδὲν καταλιπεῖν σύγγραμμα.* Auch Theo Mus. c. 12. S. 91 erwähnt nur mit einem *φασὶ* der Versuche, durch welche Lasos von Hermione und Hippasus (oder seine Schule) die Tonverhältnisse bestimmt haben soll, und wenn Jambl. in Nicom. arithm. 141. 159. 163 Tennul. die Unterscheidung der arithmetischen, geometrischen und harmonischen Proportion von Archytas und Hippasus herleitet, beruft er sich doch auf keine Schrift des letzteren.

5) Jambl. V. Pyth. 81, b. Villoison Anecd. II, 216, b. Stob. Ekl. I, 862, wogegen derselbe in Nicom. 11 und Stob. a. a. O. und Syrian Schol. in Arist. 902 a 24 auch ihm Zeugnisse über die pythagoreïsche Lehre entnehmen.

6) Z. B. von Diog. und Theo a. a. O.

7) S. o. S. 346, 4.

pythagoreïscher Lehre der Keim der Welt sein sollte, an den alles übrige sich ansetzte, so scheint er es als den Stoff betrachtet zu haben, aus dem alles bestehe[1]). Dass aber hierin der Vorgang Heraklit's massgebend für ihn war, und dass demnach seine Ansicht aus einer Verbindung pythagoreïscher und heraklitischer Lehren hervorgieng, hat alles für sich.

Eine ähnliche Stellung nimmt der Syrakusaner Ekphantus ein. Auch er wird zu den Pythagoreern gerechnet[2]); ihre Zahlenlehre scheint aber auch ihm zu abstrakt und unphysikalisch gewesen zu sein, und so suchte er sie gleichfalls durch Annahmen späterer Physiker zu ergänzen, nur dass er sich hiefür statt Heraklit's der Atomistik und Anaxagoras zuwandte. Er verstand nämlich unter den Einheiten, welche die Urbestandtheile der Zahlen und weiterhin aller Dinge bilden sollten, vielleicht durch die pythagoreïsche Ableitung der Raumgrössen veranlasst, materielle Atome, die aber nach Grösse, Gestalt und Kraft verschieden sein sollten; auf die Unsichtbarkeit dieser Atome bezieht sich wohl der Satz, | den wir im Sinn der entsprechenden demokritischen Behauptungen[3]) zu erklären haben werden, dass sich das Wesen der Dinge nicht erkennen (d. h. nicht sinnlich wahrnehmen) lasse. Den Atomen fügte auch er das Leere bei, welches ja auch schon die ältere pythagoreïsche Lehre kannte; dieses schien ihm jedoch zur Erklärung der Erscheinungen nicht zu genügen, oder hielt ihn auch pythagoreïsche Frömmigkeit ab, sich dabei zu beruhigen, und so nahm er mit Anaxagoras an, dass die Bewegung der Atome und die Gestaltung der Welt vom Geist oder der Seele herrühre. Wegen der Einheit dieser bewegenden Ursache gab er der gewöhnlichen Vorstellung von

1) Für Heraklit's Lehre von einer periodischen Neubildung der Welt bot auch die S. 442, 4 nach Eudemus besprochene pythagoreïsche Annahme einen Anknüpfungspunkt.

2) Röth II a, 812 nennt ihn und Hicetas „unmittelbare Schüler des Pythagoras"; dafür fehlt aber nicht allein jeder Beleg, sondern aus dem, was S. 495, 1 angeführt ist, wird im hohen Grade wahrscheinlich, dass beide nach Philolaos und etwa gleichzeitig mit Archytas gelebt haben.

3) Arist. Metaph. IV, 5. 1009 b 11: *Δημόκριτός γέ φησιν, ἤτοι οὐδὲν εἶναι ἀληθὲς ἢ ἡμῖν γ' ἄδηλον.* Genaueres S. 823[4] f.

der Einheit und Kugelgestalt der Welt vor der atomistischen Annahme unbestimmt vieler Welten den Vorzug[1]). Alles dieses zeigt aber, dass er zu den jüngsten Generationen der Pythagoreer gehört haben muss, denen ihn auch die Angabe zuweist, er habe mit Hicetas und Heraklides eine Bewegung der Erde um ihre eigene Achse angenommen[2]). Er selbst erinnert in einzelnem an Plato[3]).

Auch den berühmten Komiker Epicharmus[4]) nennen | manche[5]) einen Pythagoreer, und es ist allerdings nicht un-

1) Die Zeugnisse, worauf sich das obige gründet, sind folgende: Stob. Ekl. I, 308 (s. o. S. 386, 1). Ebd. 448: Ἔκφ. ἐκ μὲν τῶν ἀτόμων συνεστάναι τὸν κόσμον, διοικεῖσθαι δὲ ὑπὸ προνοίας. Ebd. 496: Ἔκφ. . . ἕνα τὸν κόσμον. Hippol. Refut. I, 15: Ἔκφαντός τις Συρακούσιος ἔφη μὴ εἶναι ἀληθινὴν τῶν ὄντων λαβεῖν γνῶσιν, ὁρίζει δὲ ὡς νομίζει· τὰ μὲν πρῶτα ἀδιαίρετα εἶναι σώματα καὶ παραλλαγὰς αὐτῶν τρεῖς ὑπάρχειν, μέγεθος, σχῆμα, δύναμιν, ἐξ ὧν τὰ αἰσθητὰ γίνεσθαι. εἶναι δὲ τὸ πλῆθος αὐτῶν ὡρισμένον καὶ τοῦτο [Diels Doxogr. 566 mit Duncker κατὰ τοῦτο, mir ist Röper's καὶ οὐκ wahrscheinlicher] ἄπειρον. κινεῖσθαι δὲ τὰ σώματα μήτε ὑπὸ βάρους μήτε πληγῆς, ἀλλ' ὑπὸ θείας δυνάμεως, ἣν νοῦν καὶ ψυχὴν προσαγορεύει. τοῦ μὲν οὖν τὸν κόσμον εἰδέναι ἰδεῖν (wofür Röper Philologus VII, 6, 20 passend vorschlägt: τούτου μὲν οὖν τ. κόσμ. εἶναι ἰδέαν,) δι' ὃ σφαιροειδῆ ὑπὸ μιᾶς δυνάμεως γεγονέναι (diess nach Plato Tim. 38 A f. 92 B). τὴν δὲ γῆν μέσον κόσμου κινεῖσθαι περὶ τὸ αὐτῆς κέντρον ὡς πρὸς ἀνατολήν. Statt der drei letzten Worte möchte ich, wiewohl sie nicht unmöglich sind, bei der Incorrectheit des übrigen Textes vermuthen: ἀπὸ δύσεως πρ. ἀνατ. Vgl. Plac. III, 13, 3.

2) S. o. 422, 2.

3) Vgl. Anm. 1. Eine weitere Spur pythagoreischer Atomistik liegt vielleicht in dem, was S. 436, 1 g. E. über Xuthus angeführt wurde.

4) Grysar De Doriens. comœdia 84 ff. Leop. Schmidt quæst. Epicharmeæ, Bonn 1846. Welcker Klein. Schr. I, 271—356. Lorenz L. u. Schr. d. Koërs Epicharmos, Berl. 1864. L. Schmidt's Anzeige dieser Schrift, Gött. Anz. 1865, 24 St. S. 931 ff. — Epicharm's Leben fällt nach Schmidt zwischen Ol. 56 und 79 (556—460 v. Chr.), Grysar setzt seine Geburt um Ol. 60, 540 v. Chr., Lorenz Ol. 60—62. Sicher ist nur, dass er bald nach Hiero, also nach 467 v. Chr., in hohem Alter gestorben ist; seine Lebensdauer wird von Lucian Macrob. 25 auf 97, von Diog. VIII, 78 auf 90 Jahre angegeben. In Kos geboren, war er als Kind in das sicilische Megara gekommen; die spätere Hälfte seines Lebens brachte er in Syrakus zu.

5) Diog. VIII, 73 nennt ihn sogar einen Schüler des Pythagoras, Plut. Numa 8. Clemens Strom. V, 597 C wenigstens einen Pythagoreer; nach Jambl. V. P. 266 hätte er zu den exoterischen Mitgliedern der Schule gehört. Dass Lorenz S. 44. 52 der Angabe des Diogenes ohne weiteres Glauben schenkt, wird von Schmidt a. a. O. S. 935 mit Recht getadelt.

wahrscheinlich, dass er von der pythagoreïschen Lehre mehr als nur oberflächlich berührt, und dass jene Neigung zu allgemeinen Betrachtungen und Sentenzen, welche sich in den Bruchstücken seiner Werke wahrnehmen lässt[1]), dadurch genährt wurde. Doch gibt uns das, was wir von ihm wissen, kein Recht, ein bestimmtes philosophisches System bei ihm vorauszusetzen. Nach DIOGENES III, 9 ff. hatte Alcimus[2]) zu zeigen versucht, dass Plato einen grossen Theil seiner Lehre von Epicharm entlehnt habe. Seine Belege reichen jedoch nicht allein hiefür nicht aus, sondern sie beweisen nicht einmal, dass er überhaupt ein Philosoph im eigentlichen Sinn war. Von den vier Stellen, die er anführt[3]), sagt die erste[4]) einerseits von den Göttern, sie seien ewig, da das Erste, wenn es geworden wäre, aus dem Nichts geworden sein müsste; andererseits von den | Menschen, sie unterliegen einer beständigen Veränderung und bleiben nie dieselben[5]). Eine zweite Stelle führt aus: wie die Kunst etwas anderes sei, als der Künstler, und wie der Mensch erst dadurch zum Künstler werde, dass er die Kunst erlernt, so sei auch das Gute etwas für sich (*τὶ πρᾶγμα καθ' αὑτὸ*)[6]), und der Mensch werde dadurch gut, dass er es lerne. Die dritte schliesst aus dem Instinkt

1) Vgl. DIOG. a. a. O. *οὗτος ὑπομνήματα καταλέλοιπεν ἐν οἷς φυσιολογεῖ γνωμολογεῖ, ἰατρολογεῖ*, und dazu WELCKER S. 347 f.

2) Ueber welchen das Register zu diesem Werke S. 3 z. vgl.

3) Ueber die Aechtheit, den Text und die Erklärung derselben vgl. m. die angeführte Dissertation von SCHMIDT, Dens. Gött. Anz. 1865, 940 ff. LORENZ 106 ff.; über die Aechtheit insbesondere BERNAYS Ges. Abhandl. I, 109 ff. STEINHARDT Plato's Leben 13 f. 264 f. hält die zwei ersten für gefälscht; das dritte sei vielleicht, das vierte gewiss ächt.

4) Eine Wechselrede, in welcher der eine von den Sprechern den eleatischen, der andere den heraklitischen Standpunkt vertritt.

5) Vielleicht auf diese Stelle, jedenfalls auf die darin ausgesprochene Ansicht, nimmt schon PLATO Theät. 152 E Rücksicht, wenn er hier Epicharm zu denen rechnet, welche behaupten, dass es kein Sein, sondern nur ein Werden gebe; dieselbe ist es, in der CHRYSIPPUS b. PLUT. comm. notit. 44, S. 1083 den sogen. *αὐξανόμενος λόγος* findet.

6) SCHMIDT's Vermuthung Qu. Epich. 49 f., dass der Vers, welcher diesen Satz enthält, auszuwerfen sei, scheint mir entbehrlich, die Ideenlehre liegt auch in ihm nicht; das *πρᾶγμα* steht ähnlich, wie bei PLATO Prot. 330 C f. 349 B.

der Thiere, dass alle lebenden Wesen Vernunft haben[1]); die vierte bemerkt: jeder gefalle sich selbst am besten, und so gut der Mensch den Menschen für das Schönste halte, ebenso gut halte der Hund den Hund, der Stier den Stier u. s. f. für das Schönste. Diese Aeusserungen zeigen uns allerdings den denkenden Mann, aber ob die Gedanken des Dichters an einem philosophischen Princip ihren Mittelpunkt hatten, lässt sich daraus nicht abnehmen. Noch weniger, dass dieses Princip das pythagoreïsche war; was über die Ewigkeit der Götter gesagt ist, erinnert mehr an Xenophanes, mit dessen Versen auch die vierte von den Stellen des Diogenes auffallend übereinstimmt[2]); | die Betrachtung über den Wechsel, dem der Mensch unterworfen ist, berücksichtigt ohne Zweifel Heraklit's Lehre[3]), und von Demselben kann der Satz entlehnt sein, dass der Charakter des Menschen sein Dämon sei[4]). Auf pythagoreïsche Einflüsse weisen die Aeusserungen unseres Dichters über den Zustand nach dem Tode, wenn er sagt, nur der Körper kehre zur Erde, der Geist in den Himmel zurück[5]),

1) Was Lorenz 106 weiter in diese Stelle hineinliest, steht nicht darin.

2) Vgl. S. 524, 2. 525, 2. Epicharm's Bekanntschaft mit Xenophanes erhellt auch aus Arist. Metaph. IV, 5. 1010 a 5: *διὸ εἰκότως μὲν λέγουσιν οὐκ ἀληθῆ δὲ λέγουσιν. οὕτω γὰρ ἁρμόττει μᾶλλον εἰπεῖν, ἢ ὥσπερ Ἐπίχαρμος εἰς Ξενοφάνην.* Was Epicharm über Xenophanes gesagt hat, lässt sich hieraus zwar nicht ganz sicher abnehmen, das natürlichste ist aber die Vermuthung, er habe über irgend eine Ansicht dieses Philosophen geäussert: sie sei zwar wahr, aber nicht wahrscheinlich. Dass er gegen Xenophanes schrieb, kann man aus der Stelle nicht schliessen; noch weniger mit Lorenz S. 122 f., dass Xenophanes den sinnlichen Wahrnehmungen eine gewisse Gültigkeit beigelegt habe, und desshalb von Epicharmus angegriffen worden sei. Davon steht hier nicht das geringste, wenn auch im vorhergehenden von sensualistischen Philosophen gesprochen wird. Die willkürliche Conjectur Karsten's Xenoph. Rell. 186 f., der auch Polman-Kruseman Epicharmi Fragm. 118 beipflichtet: *οὕτω γε ἁρμόττει μᾶλλον εἰπεῖν, ἢ ὥσπερ Ἐπίχαρμος ἢ Ξενοφ. εἶπον, πᾶσαν ὁρῶντες* u. s. w., verkennt den Sinn und Zusammenhang (m. vgl. Z. 10 ff.), und wird von Schwegler z. d. St. mit Recht abgelehnt.

3) Vgl. S. 490, 5 und Bernays a. a. O.

4) B. Stob. Floril. 37, 16: *ὁ τρόπος ἀνθρώποισι δαίμων ἀγαθὸς, οἷς δὲ καὶ κακός.* Vgl. Heraklit Fr. 121 Byw.: *ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων.*

5) Fragm. inc. 23 (wenn dieses ächt ist) aus Clem. Strom. IV, 541 C: *εὐσεβὴς τὶν νοῦν πεφυκὼς οὐ πάθοις γ' οὐδὲν κακὸν κατθανών· ἄνω το*

und ein frommes Leben sei für den Menschen die beste Ausrüstung zur Reise[1]; demselben Vorstellungskreis mag der Satz von der Vernunft der Thiere in dem dritten der obigen Bruchstücke entnommen sein. Anderes dagegen, was man herziehen könnte, trägt theils keine bestimmte philosophische Farbe[2]), theils fragt es sich, ob es Epicharm überhaupt angehört[3]), oder ob es wenigstens in eigenem Namen von | ihm

πνεῦμα διαμένει κατ' οὐρανόν. Fr. 35 b. Plut. Cons. ad Apoll. 15, S. 110: *καλῶς οὖν ὁ Ἐπίχαρμος, συνεκρίθη, φησὶ, καὶ διεκρίθη καὶ ἀπῆλθεν ὅθεν ἦλθε πάλιν, γᾶ μὲν εἰς γᾶν, πνεῦμα δ' ἄνω· τί τῶνδε χαλεπόν; οὐδὲ ἕν.*

1) Fr. 46 aus Boissonade Anecd. I, 125: *εὐσεβὴς βίος μέγιστον ἐφόδιον θνητοῖς ἔνι.*

2) So Fr. 24 aus Clem. Strom. V, 597 C: *οὐδὲν ἐκφεύγει τὸ θεῖον, τοῦτο γινώσκειν σὲ δεῖ· αὐτὸς ἔσθ' ἁμῶν ἐπόπτας· ἀδυνατεῖ δ' οὐδὲν θεός.* Fr. 25 (ebd. VII, 714 A): *καθαρὸν ἂν τὸν νοῦν ἔχῃς ἅπαν τὸ σῶμα καθαρὸς εἶ*, wozu die Parallelstelle eines ungenannten Dichters b. Clem. Strom. IV, 531 C: *ἴσθι μὴ λουτρῷ ἀλλὰ νόῳ καθαρός* zu vergleichen ist. Das vielbenützte *νοῦς ὁρᾷ καὶ νοῦς ἀκούει τἄλλα κωφὰ καὶ τυφλά* (m. s. darüber Polman-Kruseman a. a. O. 82 f.), in dem aber gewiss kein Widerspruch gegen Xenophanes' *οὖλος ὁρᾷ* u. s. f. zu suchen ist, wie diess Welcker a. a. O. S. 353 vermuthet; die Angabe, dass Epich. die Gestirne und Elemente Götter genannt habe (Menander b. Stob. Floril. 91, 29).

3) Diess gilt namentlich von den Versen bei Clem. Strom. V, 605 A über den menschlichen und den göttlichen Logos, denn nach Aristox. b. Athen. XIV, 648 d war das Stück, dem sie entnommen sind, die Politie, Epicharm von einem gewissen Chrysogonus unterschoben, und Schmidt Qu. Epich. 17 bestätigt diese Angabe durch metrische Gründe; auch Chrysogonus gehört aber wohl nur der pythagoraisirende Anfang des Bruchstücks: *ὁ βίος ἀνθρώποις λογισμοῦ κἀριθμοῦ δεῖται πάνυ* u. s. w., das weitere dagegen, von den Worten an: *εἰ ἔστ' ἀνθρώπῳ λογισμὸς, ἔστι καὶ θεῖος λόγος*, sieht einer jüdisch oder christlich alexandrinischen Interpolation ausserordentlich ähnlich. — Auch die Angabe (Vitruv. De archit. VIII, praef. 1), dass Epicharmus dieselben vier Elemente angenommen habe, wie Empedokles, gründet sich ohne Zweifel nur auf eine beiläufige Zusammenstellung, wie wir sie auch sonst (z. B. bei Aeschyl. Prometh. 88 ff.) finden, ohne dass man ihm desshalb den empedokleischen Begriff des Elements zuschreiben dürfte. Das *οὐδεὶς ἑκὼν πονηρὸς* (Arist. Eth. III, 7. 1113 b 14. Plato Tim. 86 D), über dessen Sinn S. 107, 1 zu vergleichen ist, wird Epicharmus nicht beigelegt. Wenn vollends Lorenz S. 103 die Bruchstücke des ennianischen Epicharmus zu den interessantesten Ueberresten unseres Dichters rechnet, so weiss ich nicht, worauf sich diese Voraussetzung stützen soll.

ausgesprochen wurde[1]). Alles zusammengenommen sehen wir wohl, dass Epicharmus der Philosophie seiner Zeit nicht fremd blieb, zugleich aber auch, dass er keiner Schule ausschliesslich anhieng[2]), sondern von den Meinungen seiner philosophirenden Zeitgenossen in freierer Weise für sich verwandte, was ihm Beachtung zu verdienen schien.

III. Die Eleaten.

1. Die Quellen: die Schrift über Melissus, Xenophanes und Gorgias.

Die Werke der eleatischen Philosophen sind uns nur in vereinzelten Bruchstücken überliefert[3]). Neben ihnen bilden die Berichte des Aristoteles unsere Hauptquelle für die Kenntniss ihrer Lehre. Dazu kommen die ergänzenden Angaben späterer Schriftsteller, unter denen Simplicius durch eigene Kenntniss der eleatischen Schriften und durch sorgfältige Benützung älterer Nachrichten die erste Stelle einnimmt. So lückenhaft aber diese Quellen auch sind, so enthalten sie doch immer noch zu viel, und dieser Ueberfluss hat wenigstens bei dem Stifter der eleatischen Schule einer richtigen Beurtheilung vielleicht noch mehr geschadet, als jener Mangel. Wir be-

1) So erhält die heraklitische Lehre vom Fluss aller Dinge, wie Bernays a. a. O. 114 f. aus Plut. De s. num. vind. c. 15, S. 559 zeigt, bei unserem Komiker die heitere Wendung, dass jemand seine Schulden nicht zu bezahlen brauche, weil er nicht mehr derselbe sei, der sie gemacht hat; ähnlich mag es sich mit der Aeusserung b. Cic. Tusc. I, 8, 15 verhalten: *emori nolo sed me esse mortuum nihil aestumo* (Sext. Math. I, 273 hat dafür wohl unrichtig: ἀποθανεῖν ἢ τεθνάναι οὔ μοι διαφέρει), dieselbe scheint wenigstens zu dem pythagoreischen Unsterblichkeitsglauben schlecht zu passen. Ebenso bemerkt Welcker a. a. O. 304 f. mit Gronov und Lobeck richtig, dass die Gestirne, Winde u. s. f. von Epicharm wohl nicht in eigenem Namen, sondern bei Darstellung des persischen Glaubens, als Götter bezeichnet wurden.

2) Vielleicht aus diesem Grunde rechnet ihn Jambl. v. P. 266 zu den exoterischen Mitgliedern der Schule, vielleicht aber auch nur desshalb, weil die Späteren das, was sie für ächten Pythagoreismus halten, bei ihm nicht fanden.

3) Die des Xenophanes Parmenides und Melissus hat Brandis Comment. eleat., die der beiden erstgenannten Karsten Philosoph. græc. reliquiæ gesammelt und erklärt. Mit kürzerem Commentar gibt sie Mullach in s. Ausgabe der Schrift De Melisso und Fragm. Philos. Gr. I, 99 ff. 259 ff.

sitzen unter dem Namen des Aristoteles eine Schrift [1]), welche die Lehren von zwei eleatischen Philosophen und die verwandten Beweisführungen des Gorgias darstellt und beurtheilt. Wer jedoch jene zwei Eleaten sind, und welchen geschichtlichen Werth das Zeugniss unserer Schrift hat, steht keineswegs sicher. Die Mehrzahl unserer Handschriften gibt dem Buche die Ueberschrift: „über Xenophanes, Zeno und Gorgias“, andere jedoch die allgemeinere: „über die Meinungen“, oder „über die Meinungen der Philosophen“; von den einzelnen Abschnitten wird der erste (c. 1. 2) gewöhnlich auf Xenophanes, in einigen Handschriften jedoch, und namentlich in der besten, der Leipziger, auf Zeno bezogen, wogegen dieselben Zeugen den zweiten, gewöhnlich mit Zeno's Namen bezeichneten Abschnitt (c. 3. 4), Xenophanes zuweisen [2]). Bei dem ersten Abschnitt kann es indessen keinem Zweifel unterliegen, dass er weder von Xenophanes noch von Zeno handelt, sondern von Melissus. | Unsere Schrift selbst sagt diess ganz klar [3]), und auch sein Inhalt ist so beschaffen, dass er sich auf keinen andern beziehen lässt; denn die Unbegrenztheit des Einen Seins (c. 1. 974 a 9) hat nach der bestimmten Aussage des Aristoteles [4]) zuerst Melissus behauptet, während sich Xenophanes über diese Frage gar nicht erklärt hatte, und die Gründe, welche hier den Handschriften zufolge dem Xenophanes oder Zeno in den Mund gelegt wür-

1) Nach der herkömmlichen Bezeichnung u. d. T.: De Xenophane Zenone et Gorgia; die Neueren, wie Mullach in seiner (Fragm. I, 271 ff. wiederholten) Ausgabe und Apelt (Arist. De plantis u. s. w. Lpz. 1888), setzen dafür mit Recht De Melisso Xenophane et G. Ueber den Text, die Aechtheit und den Inhalt dieser Schrift handelt F. Kern: Quæstionum Xenophanearum capita duo Naumb. 1864. Symbolæ criticæ ad libell. Aristot. *π. Ξενοφ.* u. s. w. Oldenb. 1867. *Θεοφράστου π. Μελίσσου* Philologus Bd. XXVI, 271 ff. Beitrag. z. Darst. d. Philosophie d. Xenoph. Danzig 1871. Ueber Xenophanes v. Kol. Stettin 1874.

2) M. s. die Nachweisungen bei Bekker, Mullach und Apelt.

3) C. 4. 977 b 21 vgl. m. c. 1 Anf. und 974 b 20. c. 2. 975 a 21; c. 6. 679 b 21 vgl. m. c. 1. 974 a 11. b 8. Auch c. 2. 976 a 32 wird der Philosoph, dessen Lehre c. 2 dargestellt hatte, deutlich von Xenophanes unterschieden, und c. 5. 979 a 22 setzt voraus, dass Melissus im vorangehenden besprochen sei.

4) Metaph. I, 5. 986 b 18 vgl. Phys. III, 5. 207 a 15.

den, gehören nach unverdächtigen aristotelischen Angaben und nach den von Simplicius aufbewahrten Bruchstücken des Melissus dem letztern[1]), und so scheint hier nichts weiter vorzuliegen, als eine falsche Ueberschrift. Bei dem zweiten Abschnitt dagegen steht | nicht blos die Person, mit der er sich beschäftigt, sondern auch die Glaubwürdigkeit des Inhalts in Frage. Die Handschriften beziehen ihn, wie bemerkt, bald auf Zeno, bald auf Xenophanes. Unser Verfasser selbst weist später auf Mittheilungen über Zeno zurück, welche man in unserem dritten Kapitel zu suchen geneigt sein könnte; seine Aeusserungen erklären sich aber allerdings noch besser durch die Annahme, dass ein verlorener Theil unserer Schrift sich mit Zeno beschäftigte[2]); und damit stimmt | es auf's beste überein,

1) Wie diess Brandis Comment. eleat. 186 ff. 200 f. Gr.-röm. Philos. I, 398 ff. und früher Spalding in seinen Vindiciæ philosoph. Megaricorum Berl. 1793 gezeigt hat, und wie sich auch aus unsern spätern Erörterungen über Melissus, allerdings nicht ohne Vorbehalt, ergeben wird. — Wenn Röth Gesch. d. abendl. Phil. II b, 28 „nicht den mindesten Grund" sieht, c. 1 f. auf Melissus zu beziehen, so stimmt diess zwar vollkommen zu der souveränen Geringschätzung, mit welcher er (ebd. a, 186) nun vollends die Zweifel an der Authentie unseres Buchs abweist, in der Sache ist aber damit nichts geändert. Auch sonst bringt Röth's ausführliche Besprechung des Xenophanes (a. a. O. a, 174—242. b, 22—42), so weit sie nicht blos bekanntes wiederholt, kaum etwas haltbares; denn mit seiner Hauptentdeckung (a, 188. 216 u. ö.), dass Xenophanes seine Denkweise in beständigem Gegensatz zu Anaximander's Ansichten entwickle, und namentlich seine Gotteslehre in steter Beziehung zu dem „viereinigen Gottesbegriff" Anaximander's ausgebildet habe, lässt sich, auch abgesehen von dem gänzlichen Mangel an geschichtlichen Nachweisen, schon desshalb nichts anfangen, weil sie von ganz willkürlichen und verkehrten Vorstellungen über Anaximander ausgeht. Ebensowenig ist für das Verständniss der angeblich aristotelischen Schrift von einer Auslegung zu hoffen, welche mit ihrem Texte so umgeht, dass sie z. B. (S. 208) in dem Satze, das Nichts sei nirgends (also in keinem Raum), die „Identität des unendlichen Raumes mit dem Nichts" ausgesprochen findet.

2) In dem Abschnitt über Gorgias lesen wir c. 5. 979 a 21: *ὅτι οὐκ ἔστιν οὔτε ἓν οὔτε πολλὰ, οὔτε ἀγέννητα οὔτε γενόμενα, τὰ μὲν ὡς Μέλισσος τὰ δ' ὡς Ζήνων ἐπιχειρεῖ δεικνύειν;* c. 6. 979 b 25: *μηδαμοῦ δὲ ὂν οὐδὲν εἶναι* (sc. *Γοργίας λαμβάνει*) *κατὰ τὸν Ζήνωνος λόγον περὶ τῆς χώρας;* ebd. Z. 37, nach Apelt's Ergänzung: das *ἓν* müsste unkörperlich sein *ὃ ἀναιρεῖσθαι τῷ τοῦ Ζήνωνος λόγῳ.* Dass nun hiemit auf Beweisführungen Zeno's verwiesen werden solle, welche nicht in unserer Schrift selbst berichtet waren, kann ich nach wie vor nicht glauben; denn mit welchem

wenn in dem vorliegenden selbst Zeno's in einer Weise gedacht wird, wie es in einem gerade über Zeno handelnden Zusammenhang nicht wohl geschehen konnte[1]). | Scheint nun

Recht hätte unser Verfasser bei Lesern, welche über die Ansichten des Melissus und Xenophanes eben erst durch ihn belehrt werden sollen, eine solche Vertrautheit mit denen des Zeno voraussetzen können, dass er auf dieselben, wie auf etwas ihnen genau bekanntes, in der angeführten Art hinweisen könnte? Wenn sich daher kein besserer Ausweg finden liesse, würde ich immer noch (wie in den zwei ersten Ausgaben dieser Schrift) für das wahrscheinlichste halten, dass jene Verweisungen auf Stellen unseres zweiten — in diesem Fall nicht auf Xenophanes, sondern auf Zeno bezüglichen — Abschnitts gehen. Die Stelle aus c. 5 würde dann (neben c. 1. 974 a 2. 11) auf c. 3 bezogen werden müssen, wo die Einheit und Ewigkeit Gottes bewiesen wird; und dem stände auch nicht im Wege, dass unser Verfasser a. a. O. sagt: Gorgias beweise theils nach Melissus, theils nach Zeno, dass das Seiende weder Eines noch vieles, weder geworden noch ungeworden sei. Denn Zeno so wenig, als Melissus, kann Beweise gegen die Einheit und Ewigkeit des Seienden aufgestellt haben; ihre Beweise konnte daher Gorgias nur für den Satz benützen, dass das Seiende keine Vielheit und nichts gewordenes sei, nicht für den, dass es keine Einheit und nicht ungeworden sei; wenn mithin unser Verfasser den Worten nach auch das letztere sagt, hat er sich jedenfalls ungenau ausgedrückt. (Was Kern Qu. Xen. 42 hiegegen einwendet, trifft nicht zur Sache, und richtet sich gegen eine Erklärung unserer Stelle, welche ich nicht aufgestellt habe.) Die Stellen aus c. 6 müsste man auf c. 3. 977 b 13: *τὸ γὰρ μὴ ὂν οὐδαμῇ εἶναι*, beziehen; diese Worte wollen aber allerdings nicht ausreichen, um jene Verweisungen zu erklären, selbst wenn man den Grundsatz (ebd. Z. 5) zu Hülfe nimmt: *οἷον τὸ μὴ ὂν οὐκ ἂν εἶναι τὸ ὄν*. Es ist mir daher jetzt wahrscheinlicher, dass die angeführten Stellen aus c. 5 f. auf einen verlorenen Abschnitt unserer Schrift gehen, welcher von Zeno handelte; auf denselben sieht vielleicht schon c. 2. 976 a 25 zurück. Wirklich wird auch Diog. V, 25 unter den aristotelischen Schriften neben den drei Abhandlungen unseres Buchs eine *πρὸς τὰ Ζήνωνος* genannt.

1) In seiner Kritik der c. 3 dargestellten Ansichten, c. 4. 978 b 37 (nach den Ergänzungen von Kern Quaest. 35 und Apelt), erwiedert der Verfasser auf die Behauptung (977 b 11 ff.), dass die Gottheit sich nicht bewegen könne, weil alle Bewegung eine Mehrheit von Dingen voraussetze, von denen sich eines in das andere (bzw. den Ort desselben) bewege: auch die Gottheit könnte sich in ein anderes bewegen, *οὐδαμοῦ γὰρ λέγει ὅτι ἓν ἐστι μόνον ἀλλ' ὅτι εἷς μόνος θεός· εἰ δὲ καὶ οὕτως, τί κωλύει εἰς ἄλληλα κινουμένων τῶν μερῶν τοῦ . . . κύκλῳ φε . . . θεόν*; (hier dürfte zu lesen sein: *τ. μ. τοῦ παντὸς* [oder: *τοῦ ὅλου* — Apelt: *τοῦ θεοῦ*] *κύκλῳ φέρεσθαι τὸν θεόν;* Kern's Vorschläge a. a. O. vertragen sich weniger mit der handschriftlichen Ueberlieferung und haben an Felician's Uebersetzung eine unsichere Grundlage) *οὐ γὰρ δὴ τὸ τοιοῦτον ἓν ὥσπερ*

aber hieraus hervorzugehen, dass sich dieser Abschnitt nach der Absicht des Verfassers nicht auf Zeno, sondern auf Xenophanes beziehe, so ist es andererseits doch sehr auffallend, dass in einer Darstellung der eleatischen Lehre dem Stifter der Schule sein Platz zwischen Melissus und Gorgias angewiesen worden sein soll. Doch lässt sich dieses Bedenken beseitigen, wenn man annimmt, die Reihenfolge, in welcher der Verfasser die eleatischen Philosophen bespricht, richte sich nicht nach ihrem geschichtlichen Verhältniss, sondern nach einem dogmatischen Gesichtspunkt: wie in einer bekannten Stelle der aristotelischen Metaphysik[1]) zuerst Parmenides, dann Melissus, und erst nach diesen Xenophanes genannt wird, so habe auch unsere Schrift zuerst von denjenigen Eleaten handeln wollen, welche das Seiende begrenzt setzten, Zeno, und wohl auch Parmenides[2]); hierauf von Melissus, der es

ὁ Ζήνων πολλὰ εἶναι φήσει. αὐτὸς γὰρ σῶμα εἶναι λέγει τὸν θεόν u. s. w. In der zweiten Ausgabe dieser Schrift hatte ich an den Worten: *ὥσπερ ὁ Ζήνων*, Anstoss genommen, weil die Behauptung, dass das Eine zu einer Vielheit würde, falls es seine Lage veränderte (und nur um diese Behauptung kann es sich hier handeln: das *τοιοῦτον ἓν* wäre der *κύκλῳ φερόμενος θεὸς*), sich in dem Auszug aus Melissus c. 1. 974 a 18 ff. findet, Zeno dagegen sonst nicht (auch nicht bei Themist. Phys. S. 122 Sp.) beigelegt wird. Ich vermuthete daher, dass entweder das *ὥσπερ* auszuwerfen, oder statt *Ζήνων* „*Μέλισσος*" zu setzen sei, oder, was mir das wahrscheinlichste war, dass die Worte *ὥσπερ ὁ Ζήνων*, welche jedenfalls auf eine frühere Stelle unseres Buches verweisen, von einem solchen beigefügt seien, welcher c. 1 auf Zeno bezog. Wenn jedoch unsere Schrift ursprünglich auch eine Erörterung über Zeno enthielt (s. vor. Anm.), so ist diese Vermuthung entbehrlich. Dann beziehen sich die Worte auf diese. Der nähere Sinn derselben ist für die vorliegende Untersuchung unerheblich; indessen sehe ich keinen Grund, von meiner früheren Erklärung abzugehen, nach welcher die Worte *οὐ γὰρ* u. s. w. besagen: „Denn unser Gegner kann nicht, wie Zeno, einwenden, ein solches sich im Kreise drehendes Eins wäre (besser: sei, da kein *ἂν* vor *εἶναι* steht) gar kein Eins, da er selbst die Gottheit kugelgestaltig nennt."

1) S. u. S. 513, 1.

2) Dass auch über Parmenides eine Abhandlung unter Aristoteles' Namen vorhanden war, sagt zwar nur Philoponus Phys. 65, 23: *φασὶ δὲ γεγράφθαι αὐτῷ ἰδίᾳ βιβλίον πρὸς τὴν Παρμενίδου δόξαν.* Diese Angabe hat aber viel für sich, da es kaum glaublich ist, dass jemand, welcher die übrigen Eleaten behandelte, Parmenides übergieng; ihre Richtigkeit vorausgesetzt, würde man auch c. 2. 976 a 5. c. 4. 978 b 8 unserer Schrift auf

für unbegrenzt hält, dann erst von Xenophanes, welcher sagt, es sei weder begrenzt noch unbegrenzt, und zuletzt von Gorgias, welcher nicht allein die Erkennbarkeit des Seienden, sondern auch das Sein selbst leugnet. Verliert aber hiemit die Annahme, dass unser Verfasser selbst c. 3 f. von Zeno sprechen wolle[1]), ihre Begründung, so wird noch weniger in seiner Darstellung ein treuer Bericht über Zeno gefunden werden können[2]). Unsere Schrift sagt | von dem Philosophen, dessen Lehre sie darstellt, er habe das Werden und die Vielheit geleugnet „in Beziehung auf die Gottheit“[3]); und sie lässt ihn demgemäss auch den Beweis für seine Behauptung zunächst nur in dieser Beziehung ausführen, wenn auch seine Gründe grossentheils eine allgemeinere Anwendung zuliessen. Von dieser Beschränkung der zenonischen Behauptungen weiss keiner der andern Berichte, sie alle stimmen darin überein, dass Zeno mit Parmenides das Werden und die Vielheit überhaupt bestritten habe; nur von Xenophanes werden wir finden, dass er seine ganze Polemik gegen den gewöhnlichen Standpunkt an die theologische Frage anknüpfte, wogegen uns von Zeno ausser dem, was unsere Schrift bringt, nicht ein einziger theologischer Satz überliefert ist. So denkbar es daher ist, dass dieser Philosoph das Eine Seiende auch Gott nannte, so unwahrscheinlich ist es doch, dass er sich in seiner Beweis-

diesen Abschnitt derselben beziehen dürfen. Nur müsste er schon dem Verfasser des Verzeichnisses bei Diogenes unbekannt geblieben sein.

1) So Fries Gesch. d. Phil. I, 157 f. 167. Marbach Gesch. d. Phil. I, 145 f. Schleiermacher Gesch. d. Phil. 61 f. Ueberweg s. folg. Anm., und ich selbst in den ersten Ausgaben dieser Schrift.

2) Diess setzen Fries und Marbach voraus. Behutsamer sagt Schleiermacher a. a. O., es kommen hier nur zenonische Behauptungen unter xenophanischen Ausdrücken vor, und das Ganze sei gewiss nur zusammengestoppelt. Später versuchte Ueberweg im Philologus VIII, 104 ff. die obenberührte Annahme näher zu begründen. In der Folge hat er nun zwar seine Ansicht hierüber geändert, und sich dahin ausgesprochen, dass der Verfasser hier wahrscheinlich von Xenophanes handle, aber weder über ihn noch über Zeno einen zuverlässigen Bericht gebe (Grundriss I, § 17); da er sich aber hiebei ausdrücklich auf meine Gegenbemerkungen beruft, glaube ich dieselben auch in der gegenwärtigen Ausgabe nicht weglassen zu sollen.

3) τοῦτο λέγων ἐπὶ τοῦ θεοῦ c. 3 Anf.

führung darauf beschränkt hat, von der Gottheit zu zeigen, sie müsse ewig, einzig u. s. f. sein, sondern er hat ganz im allgemeinen auseinandergesetzt, dass überhaupt keine Vielheit und kein Werden möglich sei[1]). Unsere Schrift behauptet mithin von dem hier besprochenen Eleaten, was nur von Xenophanes gesagt werden konnte, und im Zusammenhang damit schliesst sich auch die weitere Ausführung seiner Sätze in einer Weise an Xenophanes an, wie sich diess bei Zeno nicht annehmen lässt[2]); Parmenides und Melissus wenigstens legen dem Seienden | zwar allerdings dieselbe Einheit, Gleichförmigkeit und Unbewegtheit bei, wie Xenophanes seinem Gotte, aber gerade der Umstand, dass sie diese Eigenschaften nicht der Gottheit, sondern dem Seienden beilegen, zeigt am besten, wie gross der Fortschritt von Xenophanes zu Parmenides war. Von Zeno aber steht es ausser Zweifel, dass er sich genau an die Lehre des Parmenides gehalten hat; dass er gerade die metaphysische Fassung der eleatischen Grundlehre, in der ein Hauptverdienst dieses Philosophen besteht, verlassen haben sollte, um zu der unvollkommeneren theologischen zurückzukehren, ist nicht wahrscheinlich. Nicht minder auffallend ist aber auch die Art, wie hier von der Gottheit gesprochen wird. Sie soll weder begrenzt noch unbegrenzt, weder bewegt noch unbewegt sein, wiewohl sie aber ohne Grenze ist, wird ihr doch die Kugelgestalt zugeschrieben; wie

1) Wie diess schon Plato Parm. 127 C ff. versichert.

2) De Mel. c. 3. 977 a 37 findet sich die Angabe: *ἕνα δ' ὄντα* [*τὸν θεὸν*] *ὅμοιον εἶναι πάντῃ, ὁρᾶν τε καὶ ἀκούειν τάς τε ἄλλας αἰσθήσεις ἔχοντα πάντῃ*, offenbar Nachbildung des xenophanischen Fr. 2 (unten S. 526, 1. Ferner 977 b 11: die Gottheit sei nicht bewegt, *κινεῖσθαι δὲ τὰ πλείω ὄντα ἑνὸς, ἕτερον γὰρ εἰς ἕτερον δεῖν κινεῖσθαι*. Vgl. Xenoph. Fr. 4 b. Simpl. Phys. 23, 11: *αἰεὶ δ' ἐν ταὐτῷ μίμνει κινούμενον* (*—ος*) *οὐδὲν οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ*. Der Beweis für die Einheit Gottes 977 a 23 ff. stimmt ganz mit dem zusammen, was Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8, 5 von Xen. berichtet; s. u. S. 526, 4. 527, 1. Dass die Gottheit ungeworden sei (c. 3 Anf.), hat gleichfalls Xen. zuerst ausgesprochen. Die Behauptung endlich, dass die Gottheit weder begrenzt noch unbegrenzt, weder bewegt noch unbewegt sei, werden wir zwar nur für ein Missverständniss der aristotelischen und theophrastischen Aussagen über Xenophanes erklären, aber doch nur auf ihn, nicht auf Zeno beziehen können, der zu derselben, so viel wir wissen, gar keinen Anlass bot.

ist das möglich? In seiner Kritik der gewöhnlichen Ansicht betrachtet es Zeno als einen hinreichenden Beweis ihrer Unwahrheit, dass sie den Dingen entgegengesetzte Prädikate zugleich beilegen müsste [1]), und er sollte selbst solche sich gegenseitig ausschliessende Prädikate sogar der Gottheit beigelegt haben? UEBERWEG glaubte, er wolle sie ihr gar nicht beilegen, sondern er spreche sie ihr ab, um sie dadurch über die ganze Sphäre der Räumlichkeit und Zeitlichkeit zu erheben [2]). Allein diese Absicht verräth sich bei unserem Eleaten selbst so wenig, dass er die Gottheit vielmehr ausdrücklich als kugelförmig beschreibt; auch der geschichtliche Zeno spricht aber dem, was nicht ausgedehnt ist, alle Realität ab [3]). Dass Zeno diese Annahmen seines Lehrers festgehalten hätte, wenn ihm die Idee der Unräumlichkeit Gottes vorschwebte, ist nicht glaublich; ebensowenig aber auch, dass ein so scharfsinniger Denker die Kugelgestalt der Gottheit behauptet und ihre Begrenztheit geleugnet hätte. Innere Widersprüche kann man Zeno allerdings, so gut wie anderen Philosophen, nachweisen, aber diese Widersprüche lassen sich als solche erst durch Folgerungen erkennen, die er selbst nicht gezogen hat; von einer so nackten und unvermittelten Zusammenstellung des widersprechenden, wie sie ihm unser Bericht schuldgeben würde, haben wir sonst bei ihm kein Beispiel [4]).

1) PLATO a. a. O.; weitere Belege tiefer unten.

2) Aehnlich unter der Voraussetzung, dass wir hier einen glaubwürdigen Bericht über Xenophanes haben, KERN Qu. Xen. 11 ff., der aber inzwischen (Beitr. 17) diese Annahme wesentlich modificirt hat; s. u. S. 514,1

3) Vgl. d. folg. Anm. Genaueres in dem Abschnitt über Zeno.

4) UEBERWEG führt an, dass Zeno nach THEMIST. Phys. 122 Sp. und SIMPL. Phys. 139, 19 das Wirkliche für untheilbar und ausgedehnt erklärt, nach ARIST. Metaph. III, 4. 1001 b 7 dagegen behauptet habe, das Eine könne nicht untheilbar sein. Allein dass diess Zeno wirklich behauptet habe, sagt Aristoteles nicht, sondern er sagt nur, aus der Voraussetzung Zeno's: „was einem andern beigefügt dieses nicht vergrössert, von ihm hinweggenommen es nicht verkleinert, ist nichts", würde folgen, dass das Eine eine Grösse sein müsse, mithin nicht untheilbar sein könne. Dass dieses der Sinn der aristotelischen Stelle ist, ergibt sich sowohl aus ihr selbst, als aus dem, was SIMPL. a. a. O. und S. 96, 20 ff. 99, 7 ff. beibringt, unwidersprechlich. Auch die von Themistius angeführte Aeusserung gehört

Auch für die Lehre des Xenophanes ist aber unsere Schrift keine zuverlässige Quelle. Man glaubt zwar eine Bürgschaft für die Urkundlichkeit ihrer Darstellung bei Theophrast zu finden, aus dem, wie man annimmt[1]), die mit ihr zusammentreffenden Aussagen des Simplicius und Bessarion über Xenophanes entlehnt seien. Allein diese Annahme ist höchst unwahrscheinlich. | Von BESSARION[2]) ist es ganz unverkennbar, dass er nicht aus einer für uns verlorenen theophrastischen Schrift, sondern einzig und allein aus der Stelle in Simplicius' Physik geschöpft hat, worin dieser Ausleger, unter Berufung auf Theophrast, die Lehre des Xenophanes, mit dem dritten Kapitel unserer Schrift übereinstimmend, darstellt[3]). SIMPLI-

aber nicht hieher, denn sie bezieht sich nicht auf das Eine, sondern auf das Viele; vgl. S. 541[4].

1) So nicht blos alle Früheren ohne Ausnahme, sondern auch noch STEINHART Pl. WW. III, 394, 10 und MULLACH Præf. XIV (Fragm. Philos. Gr. I, 271 ff. — wo die Præfatio d. J. 1845 unverändert abgedruckt ist), wiewohl er auf die Authentie und die unbedingte Glaubwürdigkeit unserer Schrift verzichtet. Aus Theophrast's Physik leitet auch KERN Beitr. 2. Xenoph. 8 vgl. Qu. Xen. 48 f. den Bericht des Simplicius her, indem er die Uebereinstimmung desselben mit unserer Schrift durch die Vermuthung erklärt, die letztere sei eine Aufzeichnung Theophrast's, welche dieser selbst für die Stelle der Physik benützt habe.

2) C. calumniat. Plat. II, 11. S. 32 b (abgedruckt bei BRANDIS comm. El. 17 f. MULLACH S. XI der Separatausgabe, I, 274 der Fragmenta. KERN Qu. 44 f.): *[Theophrastus] Xenophanem, quem Parmenides audivit atque secutus est, nequaquam inter physicos numerandum sed alio loco constituendum censet. Nomine, inquit, unius et universi Deum Xenophanes appellavit, quod unum ingenitum immobile aeternum dixit; ad haec, aliquo quidem modo, neque infinitum neque finitum, alio vero modo etiam finitum, tum etiam conglobatum, diversa scilicet notitiae ratione, mentem etiam universum hoc idem esse affirmavit.*

3) Das Gegentheil suchte zwar, in Uebereinstimmung mit BRANDIS a. a. O., KARSTEN Xenoph. Rel. 107 und andern, KERN Qu. Xen. 44 ff. gegen KRISCHE Forsch. 92 f. und mich zu beweisen; indessen hat er selbst jetzt (Beitr. 6 Anm.) diese Ansicht zurückgenommen. Bessarion's Bericht über Xen. enthält wirklich nicht das geringste, was nicht aus Simpl. genommen sein könnte, nur dass Bessarion bei der Benützung desselben ziemlich nachlässig verfuhr. Auch was er unmittelbar nach den oben angeführten Worten beifügt, kann er nur aus Simplicius (a. a. O. und S. 30, 14. 70, 15) geschöpft haben, so unrichtig er auch dessen Aussagen wiedergibt, wenn er sagt: *nec vero Theophrastus solus haec dicit; sed Nicolaus quoque Damascenus et Alexander Aphrodisiensis eadem de Xenophane referunt* (wie es sich in Wahrheit verhält s. u. 515, 1), *opusque Melissi de ente et natura inscriptum*

cius aber beruft sich auf Theophrast nicht für alles, was er über Xenophanes berichtet, sondern nur für eine einleitende Bemerkung, durch die wir nichts erfahren, was uns nicht auch aus Aristoteles' Metaphysik bekannt wäre[1]), das weitere trägt

dicunt (diess sagt vielmehr nur Simplicius 70, 15, nicht jene), *Parmenidis de veritate et opinatione* (dieses sagen weder sie noch Simplicius, wohl aber sagt der letztere 30, 14: *μετελθὼν . . . ὁ Παρμενίδης . . . ἀπὸ ἀληθείας, ὡς αὐτός φησιν, ἐπὶ δόξαν*). Ebenso ist (wie Kern schon Qu. 47 nachwies), im vorangehenden Simpl. Phys. S. 29 sichtbar ausgeschrieben.

1) Seine Worte Phys. 22, 26 lauten: *μίαν δὲ τὴν ἀρχὴν ἤτοι ἓν τὸ ὂν καὶ πᾶν καὶ οὔτε πεπερασμένον οὔτε ἄπειρον οὔτε κινούμενον οὔτε ἠρεμοῦν Ξενοφάνην τὸν Κολοφώνιον τὸν Παρμενίδου διδάσκαλον ὑποτίθεσθαί φησιν ὁ Θεόφραστος, ὁμολογῶν ἑτέρας εἶναι μᾶλλον ἢ τῆς περὶ φύσεως ἱστορίας τὴν μνήμην τῆς τούτου δόξης*. Dass diese Angabe zu einem erheblichen Theil auf einem Missverständniss des Simpl. beruhe (Tannery Sci. Hell. 137), ist bei der Bestimmtheit, mit der sich dieser auf Theophrast's Worte beruft, höchst unwahrscheinlich. Ist sie aber auch vollständig aus Theophrast entnommen und sind nicht etwa (wie Diels Doxogr. 480, 4 ff. durch den Druck andeutet) die Worte *καὶ οὔτε πεπερ. — ἠρεμοῦν* ein Zusatz des Simplicius, so lassen sie sich doch füglich so auffassen, dass sie nichts anderes besagen wollen, als was auch Arist. Metaph. I, 5. 986 b 21 sagt: Xenophanes habe sich nicht darüber ausgesprochen, ob er sich das Eine Urwesen begrenzt oder unbegrenzt denke, nur dass Theophrast beifügt, auch darüber habe er sich nicht erklärt, ob es ruhe oder bewegt sei; und es nöthigt uns nichts, sie so zu verstehen, als ob X. ausdrücklich gesagt hätte, was die Schrift De Melisso allerdings sagt, dass das Eine weder begrenzt noch unbegrenzt, weder ruhend noch bewegt sei. Gesetzt auch, Thephrast habe gesagt: *μίαν δὲ τὴν ἀρχὴν . . . ἠρεμοῦν Ξενοφάνης . . . ὑποτίθεται*, so verbietet uns doch nichts zu übersetzen: „X. aber setzt das Princip als Eines, d. h. die Gesammtheit des Seienden als Eines, und zwar weder als ein begrenztes noch als ein unbegrenztes, weder als ein bewegtes noch als ein unbewegtes"; und wenn Kern Qu. X. 50. Beitr. 4. 6 (vgl. Heinze-Ueberweg I, § 17) einwendet: weil der Verbalbegriff nicht negirt sei, müsse erklärt werden: „er setzt das *ὂν καὶ πᾶν* als ein weder begrenztes noch unbegrenztes", so bekenne ich, diess nicht zu verstehen. In dem Satz: *οὔτε πεπερασμένον οὔτε ἄπειρον ὑποτίθεται* kann die Negation doch gerade so gut auf das *ὑποτίθεται* als auf das *πεπερασμ.* und *ἄπειρον* bezogen werden, er kann gleich gut bedeuten: „er setzt es weder als begrenzt noch als unbegrenzt", wie andererseits: „er setzt es als weder begrenzt noch unbegrenzt" (Belege aus Xenoph. Cyrop. VIII, 7, 20. Diphilos b. Meineke Com. Gr. IV, 422 gibt Freudenthal Theol. d. Xenoph. 42); und es muss das erstere bedeuten, wenn sich Theophrast nicht mit der Aussage des Aristoteles (worüber S. 513, 1) in einen Widerspruch setzen soll, den wir bei ihm um so weniger vermuthen können, da ausser unserem Fragment auch aus weiteren (Th. II b, 83, 1. Diels Doxogr. 106 nachgewiesenen) Beispielen hervorgeht, dass sich Theophrast gerade in

er in eigenem | Namen vor, ohne zu sagen, wo er es her hat[1]); dass es aber mit jener allgemeineren Notiz nicht aus derselben Quelle, Theophrast's Geschichte der Physik, geflossen sein kann, geht theils aus einem Bruchstück der letzteren[2]), theils aus ihrer Erklärung, dass die Lehre des Xenophanes ausser ihrem Bereiche liege, hervor[3]); und dass es nirgends

dem Abschnitt seiner Geschichte der Physik, dem unser Bruchstück entnommen ist, an das erste Buch der aristotelischen Metaphysik angeschlossen hatte. Dass aber von Xen. nicht hätte gesagt werden können, er habe sich über die Bewegung des ὂν καὶ πᾶν nicht ausgesprochen, weil er in dem S. 505, 2 angeführten Fr. 4 Gott für unbewegt erkläre (Kern a. d. a. O.), kann man nicht einwenden. Xen. bestreitet dort die mythischen Vorstellungen von Wanderungen der Götter, wie die des homerischen Zeus und Poseidon zu den Aethiopen, und behauptet seinerseits, die Gottheit bleibe unbewegt ἐν ταυτῷ; ob die Welt, das ὂν καὶ πᾶν, auch unbewegt sei, darüber sagt er hier nichts; aus anderen Nachrichten (s. u. S. 495[4] ff.) ergibt sich jedoch, dass er weit davon entfernt war, die Bewegung in der Welt zu leugnen, und sich darüber nicht erklärt hatte, wie sich diess mit der Unveränderlichkeit Gottes vertrage. Wollte man aber annehmen, er habe die letztere auch der Welt ausdrücklich beigelegt, so würde dadurch Kern's Erklärung der theophrastischen Stelle ebensogut ausgeschlossen, wie die meinige; denn wenn Xen. gesagt hätte, das πᾶν bleibe unbewegt immer an derselben Stelle, es sei, m. a. W., nicht bewegt, sondern in Ruhe, so hätte offenbar nicht behauptet werden können, er erkläre, dass es weder bewegt sei noch ruhe. Wollte man endlich in Theophrast's Worten den Sinn finden, dass sich Xen. über das ὂν καὶ πᾶν widersprechend geäussert, es bald als begrenzt, bald als unbegrenzt bezeichnet habe, so würde sich diess ebenfalls weder mit Kern's noch mit meiner Erklärung der Stelle, es würde sich aber auch mit ihrem Wortlaut nicht vertragen: statt οὔτε πεπερασμένον οὔτε ἄπειρον müsste es, wenn diess gemeint wäre, heissen: καὶ πεπερ. καὶ ἄπ. oder noch genauer (wie bei Arist. Metaph. XII, 8. 1073 b 19) ὁτὲ μὲν πεπ. ὁτὲ δὲ ἄπ.

1) Simpl. fährt nämlich unmittelbar nach δόξης in der direkten Rede fort: τὸ γὰρ ἓν τοῦτο καὶ πᾶν u. s. w. (s S. 510, 1); und wird auch durch die Vergleichung von Cic. Acad. II, 37, 118. Arist. Metaph. I, 5. 986 b 24 wahrscheinlich, dass diese Worte selbst noch Theophrast entnommen sind, so trägt sie Simpl. doch in eigenem Namen als eine Erläuterung der Aussage Theophrast's vor, und knüpft an sie eine Begründung, über deren Quelle er uns nichts sagt.

2) Der aus den ps.-plutarchischen Στρωματεῖς b. Eus. pr. ev. I, 8, 4 erhaltenen, ihr entnommenen Angabe (unten 492, 3[4]), von der Diels Doxogr. 111 zeigt, wie weit ihre Begründung der Ewigkeit Gottes von der des angeblichen Aristoteles c. 3 Anf. abliegt.

3) Kann man auch aus den Worten: ὁμολογῶν u. s. w. (s. S. 508, 1) nicht schliessen, dass Theophrast in seiner Geschichte der Physik den

anders herstammt, als aus unserem Werkchen über Melissus u. s. w., erhellt aus der Gleichheit der beiden Darstellungen in Gedanken und Ausdruck[1]). Man braucht daher nicht ein-

Xenophanes überhaupt nicht besprochen haben könne, so lauten sie doch nicht so, als ob damit eine sich unmittelbar an sie anschliessende längere Auseinandersetzung über die Lehre dieses Philosophen eingeleitet werden solle; Simpl. müsste denn über sie auf eine geradezu entstellende Weise berichtet haben. Theophrast hätte (vgl. Arist. Phys. I, 2. 185 a 17) bemerken können: wiewohl die Lehre des Xenophanes eigentlich nicht in die Geschichte der Physik gehöre, wolle er doch aus den und den Gründen von ihr sprechen. Aber von diesen Gründen und dieser Absicht müsste uns dann Simpl. etwas sagen; was er mittheilt, lässt sich, wenn er nicht gerade die Hauptsache weggelassen haben soll, nur so auffassen, dass Theophrast seinen kurzen Bericht über Xenophanes mit der Bemerkung abgebrochen habe: es gehöre diess aber streng genommen nicht hieher.

1) M. vgl. die beiden Schriften:

Simpl. τὸ γὰρ ἓν τοῦτο καὶ πᾶν τὸν θεὸν ἔλεγεν ὁ Ξενοφάνης,	De Xenoph. c. 3: ἀδύνατόν φησιν εἶναι, εἴ τι ἔστι, γενέσθαι, τοῦτο λέγων ἐπὶ τοῦ θεοῦ.
ὃν ἕνα μὲν δείκνυσιν ἐκ τοῦ πάντων κράτιστον εἶναι· πλειόνων γάρ, φησιν, ὄντων, ὁμοίως ἀνάγκη ὑπάρχειν πᾶσι τὸ κρατεῖν· τὸ δὲ πάντων κράτιστον καὶ ἄριστον ὁ θεός.	. . . εἰ δ' ἔστιν ὁ θεὸς ἁπάντων κράτιστον ἕνα φησὶν αὐτὸν προσήκειν εἶναι· εἰ γὰρ δύο ἢ πλείους εἶεν, οὐκ ἂν ἔτι κράτιστον καὶ βέλτιστον αὐτὸν εἶναι πάντων. ἕκαστος γὰρ ὢν (?) τῶν πολλῶν ὁμοίως ἂν τοιοῦτος εἴη. τοῦτο γὰρ θεὸν καὶ θεοῦ δύναμιν εἶναι, κρατεῖν, ἀλλὰ μὴ κρατεῖσθαι, καὶ πάντων κράτιστον εἶναι u. s. w.
ἀγένητον δὲ ἐδείκνυεν ἐκ τοῦ δεῖν τὸ γιγνόμενον ἢ ἐξ ὁμοίου ἢ ἐξ ἀνομοίου γίγνεσθαι· ἀλλὰ τὸ μὲν ὅμοιον ἀπαθές φησιν ὑπὸ τοῦ ὁμοίου· οὐδὲν γὰρ μᾶλλον γεννᾶν ἢ γεννᾶσθαι προσήκει τὸ ὅμοιον ἐκ τοῦ ὁμοίου· εἰ δ' ἐξ ἀνομοίου γίγνοιτο, ἔσται τὸ ὂν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος. καὶ οὕτως ἀγένητον καὶ ἀΐδιον ἐδείκνυ.	ἀδύνατον ... θεοῦ· (s. o.) ἀνάγκη γὰρ ἤτοι ἐξ ὁμοίου ἢ ἐξ ἀνομοίου γενέσθαι τὸ γιγνόμενον. δυνατὸν δὲ οὐδέτερον· οὔτε γὰρ ὅμοιον ὑφ' ὁμοίου προσήκειν τεκνωθῆναι μᾶλλον ἢ τεκνῶσαι. ταῦτα γὰρ ἅπαντα τοῖς γε ἴσοις καὶ ὁμοίοις οὐχ ὑπάρχειν πρὸς ἄλληλα· οὔτ' ἂν ἐξ ἀνομοίου τἀνόμοιον γενέσθαι. εἰ γὰρ γίγνοιτο ἐξ ἀσθενεστέρου τὸ ἰσχυρότερον u. s. w. . . . τὸ ὂν ἐξ οὐκ ὄντος ἂν γενέσθαι, ὅπερ ἀδύνατον· ἀΐδιον μὲν οὖν διὰ ταῦτα εἶναι τὸν θεόν.
καὶ οὔτε δὲ ἄπειρον οὔτε πεπερασμένον εἶναι· διότι ἄπειρον μὲν τὸ μὴ ὄν, ὡς οὔτε (μήτε) ἀρχὴν ἔχον	. . . ἀΐδιον δ' ὄντα καὶ ἕνα καὶ σφαιροειδῆ οὔτ' ἄπειρον εἶναι οὔτε πεπεράνθαι. ἄπειρον μὲν τὸ μὴ ὂν

mal anzunehmen, | dass Simplicius unsere Schrift Theophrast

μήτε μέσον μήτε τέλος, περαίνειν δὲ πρὸς ἄλληλα τὰ πλείω. (Etwas später: *ἀλλ' ὅτι μὲν οὔτε ἄπειρον οὔτε πεπερασμένον αὐτὸ δείκνυσιν, ἐκ τῶν προειρημένων δῆλον. πεπερασμένον δὲ καὶ σφαιροειδὲς αὐτὸ διὰ τὸ πανταχόθεν ὅμοιον λέγει.*)	*εἶναι· τοῦτο γὰρ οὔτε ἀρχὴν οὔτε μέσον οὔτε τέλος οὔτε ἄλλο μέρος οὐδὲν ἔχειν . . . οἷον δὲ τὸ μὴ ὂν οὐκ ἂν εἶναι τὸ ὄν· περαίνειν δὲ πρὸς ἄλληλα εἰ πλείω εἴη.*
παραπλησίως δὲ καὶ κίνησιν ἀφαιρεῖ καὶ ἠρεμίαν· ἀκίνητον μὲν γὰρ εἶναι τὸ μὴ ὄν· οὔτε γὰρ εἰς αὐτὸ ἕτερον, οὔτε αὐτὸ πρὸς ἄλλο ἐλθεῖν· κινεῖσθαι δὲ τὰ πλείω τοῦ ἑνός· ἕτερον γὰρ εἰς ἕτερον μεταβάλλειν.	*. . . τὸ δὴ τοιοῦτον ὂν ἓν . . οὔτε κινεῖσθαι οὔτε ἀκίνητον εἶναι. ἀκίνητον μὲν γὰρ εἶναι τὸ μὴ ὄν· οὔτε γὰρ εἰς αὐτὸ ἕτερον, οὔτ' αὐτὸ εἰς ἄλλο ἐλθεῖν· κινεῖσθαι δὲ τὰ πλείω ὄντα ἑνός· ἕτερον γὰρ εἰς ἕτερον δεῖν κινεῖσθαι* u. s. w.

Dieses Verhältniss der beiden Berichte lässt sich aus der gemeinsamen Benützung der xenophanischen Schrift (nach Bergk's richtiger Bemerkung Comment. de Arist. lib. de Xen. 6) schon desshalb nicht erklären, weil diese Schrift als Gedicht eine ganz andere Form hatte; und unsere Zusammenstellung wird auch zeigen, dass in dem Bericht des Simplicius schlechterdings nichts ist, was nicht für einen Auszug aus der angeblich aristotelischen Schrift zu halten wäre; denn dass einmal die Ordnung der Argumente und ein paarmal die Ausdrücke verändert sind, hat natürlich nichts auf sich, und was Simpl. am Schlusse 23, 9 noch beifügt: *ὥστε καὶ ὅταν ἐν ταὐτῷ μένειν λέγῃ καὶ μὴ κινεῖσθαι* (*αἰεὶ δ' ἐν ταὐτῷ μίμνει* u. s. w.) *οὐ κατὰ τὴν ἠρεμίαν τὴν ἀντικειμένην τῇ κινήσει μένειν αὐτόν φησιν* u. s. w., das ist nicht mehr Quellenauszug, sondern eigene Reflexion. Muss man aber einmal zugeben, dass Simplicius von der Schrift über Melissus u. s. f. abhängig ist, so hat man nicht den geringsten Grund, diese Abhängigkeit (mit Kern s. o. 507, 1) durch die Vermuthung, Simpl. habe zunächst Theophrast's Physik, diese selbst aber die Schrift über Melissus benützt, aus einer unmittelbaren in eine mittelbare zu verwandeln. Denn einestheils ist die Voraussetzung, dass Simpl. seine Angaben aus Theophrast's Geschichte der Physik geschöpft habe, nach seiner eigenen Aussage sehr unwahrscheinlich (vgl. S. 509, 3); andererseits ist die Uebereinstimmung zwischen seiner Darstellung und derjenigen der Schrift *π. Μελ.* eine so vollständige, wie sie sonst nur bei unmittelbarer Benützung zu sein pflegt, und da sich dieselbe unter dieser Voraussetzung vollkommen erklärt, haben wir kein Recht, statt dieser nächsten und einfachsten Annahme eine ungleich künstlichere und ferner liegende zu suchen. Was in der Schrift über Melissus steht, wissen wir; dass Simpl. diese Schrift gekannt hat, lässt sich nicht bezweifeln; dass sie zur Erklärung seines Berichts ausreicht, liegt am Tage. Wenn die Rechnung mit den bekannten Grössen ein so reines Resultat liefert, was könnte uns da berechtigen oder veranlassen, so unbekannte und unsichere Elemente, wie die angebliche Auseinandersetzung der theo-

beigelegt habe[1]), oder dass sie wirklich von diesem Peripatetiker herrühre[2]), um | sich sein Zeugniss zu erklären[3]); seine Aussage selbst beweist nur, dass ihm neben der erwähnten Bemerkung Theophrast's in der Physik auch die Schrift über Melissus u. s. w. vorlag, dass er diese Schrift für eine glaubwürdige Geschichtsquelle hielt, und dass in seinem Exemplar ihr drittes und viertes Kapitel auf Xenophanes bezogen war. Dieser Vorgang wird aber für uns natürlich nicht massgebend sein können. Der Inhalt dieses Abschnitts ist mit dem, was wir urkundlich über Xenophanes wissen, nicht zu vereinigen. Denn während Xenophanes selbst die Gottheit für unbewegt erklärt[4]), zeigt unsere Schrift, dass sie weder bewegt noch unbewegt sei[5]), und während ARISTOTELES versichert, Xeno-

phrastischen Physik über Xenophanes und die Abhängigkeit dieser Auseinandersetzung von der Schrift π. Μελίσσου, in dieselbe einzuführen? Und das gleiche gilt gegen TEICHMÜLLER's Annahme (Stud. z. Gesch. d. Begr. 593 f.), dass Simpl. neben der Schrift über Melissus die gleiche, von einem jüngeren Eleaten verfasste, Darstellung der xenophanischen Lehre vor sich gehabt habe, wie der Verfasser dieser Schrift. Sein Bericht enthält nicht das geringste, was sich nicht aus einer, nur nicht ganz wörtlichen, Benützung des pseudoaristotelischen Buches und der ihm bekannten Verse des Xenophanes erklärte, wir haben daher auch kein Recht, andere Quellen desselben zu suchen, deren Spuren sich doch irgendwie in ihm zeigen müssten.

1) Was auch Vatic. 1302 erst aus zweiter Hand thut; DIELS Doxogr. 109, 2.

2) Wie BRANDIS gr.-röm. Phil. I, 158. III a, 291. COUSIN Fragm. Philos. I, 25, 7, und bestimmter KERN (s. o. 507, 1) vermuthet. In den comment. el. 18 spricht BRANDIS die Schrift Aristoteles ab, will sie aber auf Theophrast nur mittelbar zurückführen; Gesch. d. Entw. d. gr. Phil. I, 83 lässt er die Möglichkeit ihres späteren Ursprungs offen.

3) BRANDIS comment. el. 18 glaubt zwar, Simpl. würde nicht Theophrast als Quelle genannt, den Namen des Aristoteles, wenn er die Schrift De Melisso ihm beilegte, verschwiegen haben. Allein Simpl. theilt über die älteren Philosophen vieles mit, was er nur aus Aristoteles hat, ohne ihn zu nennen.

4) In dem S. 505, 2 angeführten Fr. 4.

5) Was Simplicius (s. o. S. 511 m.) zur Lösung dieses Widerspruchs sagt, und KERN Quæst. 11 sich aneignete (jetzt dagegen, Beitr. S. 17, aufgibt), erklärt nichts, und traut Xenophanes Begriffsunterscheidungen zu, welche sich nicht vor Aristoteles finden. Kern hält daher noch die weitere Auskunft in Bereitschaft, auf die er auch Beitr. 4 zurückkommt, Xenoph. möge seine Ansicht mit der Zeit geändert, der Gottheit zuerst nur die Bewegung,

phanes | habe sich über die Begrenztheit oder Unbegrenztheit des Einen nicht erklärt[1]), werden ihm hier beide Prädikate

später auch die Ruhe abgesprochen haben. Aber um eine solche Aenderung in seinen Ansichten zu behaupten, müsste man bestimmte Anzeichen oder Zeugnisse dafür haben; und solche liegen weder in den S. 550, 1 besprochenen Versen Timon's, noch in dem Fr. 1 des Xenophanes (worüber S. 526 ff.). Da vielmehr von allen Berichten über diesen Philosophen kein einziger, und auch unsere Schrift nicht, einer Aenderung seines Standpunkts erwähnt, da alle andern, ausser dieser Schrift und der von ihr abhängigen Stelle des Simplicius, den Kolophonier der Gottheit nur die Bewegung, nicht die Ruhe absprechen lassen (vgl. S. 505, 2. 509, 5. 525, 1), da endlich nicht abzusehen ist, wie jene Schriftsteller hätten erfahren können, was Xenophanes nach der Abfassung seines philosophischen Lehrgedichts von diesem abweichendes lehrte, so haben wir durchaus kein Recht zu der Annahme, es haben unseren Zeugen über diesen Punkt widersprechende Aussagen desselben vorgelegen. Hofft schliesslich Teichmüller Stud. 619 f. den Widerspruch durch die Bemerkung zu beseitigen, Xenoph. habe zwar die Bewegung des Weltganzen, aber nicht die innerhalb dieses Ganzen geleugnet, so steht diesem Ausweg der Umstand entgegen, dass die Schrift über Melissus c. 3. 977 b 9 ff. das Bewegtsein und Unbewegtsein nicht verschiedenen Subjekten — jenes dem Weltganzen, dieses seinen Theilen, — sondern beides demselben Subjekt, der Gottheit, abspricht.

1) Metaph. I, 5. 986 b 18: *Παρμενίδης μὲν γὰρ ἔοικε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἑνὸς ἅπτεσθαι, Μέλισσος δὲ τοῦ κατὰ τὴν ὕλην· διὸ καὶ ὁ μὲν πεπερασμένον, ὁ δ' ἄπειρόν φησιν αὐτό· Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἑνίσας (ὁ γὰρ Παρμενίδης τούτου λέγεται μαθητής) οὐθὲν διεσαφήνισεν* (al. *διεσάφησεν*) *οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδετέρας ἔοικε θιγεῖν, ἀλλ' εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν.* Dass diess nicht blos besagen will, X. habe es unentschieden gelassen, ob er sich das Eins als formales oder materiales Princip denke, sondern dass ihm auch eine Bestimmung über Begrenztheit oder Unbegrenztheit desselben abgesprochen werden soll, liegt am Tage. Jenes hatte auch Parmenides und Melissus nicht gesagt, denn die Unterscheidung des Formalen und Materialen kommt vor Aristoteles überhaupt nicht vor, sondern Aristoteles erschliesst es erst aus dem, was sie über den zweiten Punkt sagen, nur auf diesen kann sich daher das *οὐθὲν διεσάφησε* beziehen. Ebensowenig kann man aber (mit Kern Qu. 49) diese Worte davon erklären, dass sich Xenoph. in seinen Aussagen über die Gottheit widersprechend äussere. Diesen Widerspruch würde ihm Aristoteles gewiss vorgerückt haben, aber er hätte nicht sagen können, er habe sich über die Frage, ob die Gottheit begrenzt oder unbegrenzt sei, nicht deutlich ausgedrückt. Wie kann man sich denn deutlicher ausdrücken, als diess Xenoph. unserer Schrift zufolge gethan hätte? Und diese Bedenken werden auch durch Kern's neuere Erwiderung (Beitr. 6 f.), der sich Heinze-Ueberweg I, § 17 anschliesst, nicht gehoben. Das *οὐθὲν διεσάφησεν*, sagt er, könne sich nicht auf die Frage über die

ausdrücklich | und ausführlich abgesprochen. Diese Behauptung ist aber um so auffallender, da sie mit sich selbst und mit der unmittelbar vorhergehenden Angabe, dass die Gottheit kugelförmig sei, in augenfälligem Widerspruch steht[1]).

Begrenztheit oder Unbegrenztheit des ἓν beziehen, da in diesem Fall ein περὶ τούτων oder ähnliches beigefügt sein würde, sondern die Lehre des Xenoph. werde damit nur „als eine im allgemeinen unklare bezeichnet". Allein der Beisatz, den er vermisst, findet sich ja in den Worten: οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδετέρας ἔοικε θιγεῖν. Weiter sucht Kern zu zeigen, dass sich Xenoph. wirklich über Begrenztheit und Unbegrenztheit des Einen widersprechend geäussert habe; denn einerseits nenne er Gott bei Timon (s. u. S. 526, 1) ἶσον ἁπάντῃ, was Sext. Pyrrh. I, 224 durch σφαιροειδῆ erkläre, andererseits lasse er die Wurzeln der Erde in's unendliche gehen (s. S. 539, 2). Aber das σφαιροειδῆ des Sextus stammt ohne Zweifel mittelbar oder unmittelbar aus unserer Schrift selbst (c. 3. 977 b 1: πάντῃ δ' ὅμοιον ὄντα σφαιροειδῆ εἶναι); in Timon's ἶσον ἁπάντῃ liegt keine Hindeutung auf die Gestalt, es scheint sich vielmehr auf das οὖλος ὁρᾷ u. s. f. (unt. a. a. O.) zu beziehen; was endlich die unbegrenzte Ausdehnung der Erde betrifft, so wird auch später noch gezeigt werden, dass wir kein Recht haben, diese Bestimmung auf die Gottheit zu übertragen. In der aristotelischen Stelle hält Diels Doxogr. 110 die Worte: πρῶτος τούτων — οὐδὲ für interpolirt, weil weder ἑνίζειν noch διασαφηνίζειν bei Aristoteles sonst vorkommt. Indessen bietet statt des letzteren wenigstens Cod. T das gut aristotelische διεσάφησεν, und das ἑνίζειν ist nicht anstössiger, als die vielen andern aristotelischen Hapaxlegomena. Alexander z. d. St. erklärt es, und das ihm zur Begründung beigefügte ὁ γὰρ Παρμ. u. s. w. muss schon Theophrast, der Aristoteles' Aussage wiederholt (s. S. 508, 1), vor sich gehabt haben.

1) Ritter I, 476 f. glaubt zwar, Xenoph. habe in der Kugelgestalt Gottes die Einheit des Begrenzten und Unbegrenzten gefunden, weil die Kugel sich selbst begrenze, und wenn er leugnete, dass Gott unbewegt sei, so habe er damit nur sagen wollen, er habe kein bleibendes Verhältniss zu einem andern. Es dürfte jedoch schwer sein, in jenen Bestimmungen die Möglichkeit dieses Sinns nachzuweisen, der ohnediess für einen so alterthümlichen Denker viel zu subtil wäre. Ebenso unstatthaft ist, (trotz Heinze-Ueberweg's Zustimmung I, § 18) Kern's Deutung (Beitr. 17 vgl. Xenoph. 10 f.), welche darauf hinausläuft, dass die Begrenztheit, die X. dem Seienden abgesprochen haben soll, von einem Begrenztwerden durch anderes erklärt und hierauf beschränkt wird. Unsere Schrift sagt jedoch von dem Seienden nicht: es sei nicht durch anderes begrenzt, sondern schlechtweg (977 b 3): οὔτ' ἄπειρον εἶναι οὔτε πεπεράνθαι. Damit wird ihm, nach der ausnahmslosen Bedeutung des Wortes, jede Begrenzung, nicht blos die Begrenzung durch anderes abgesprochen, und wenn zum Erweis dieses Satzes allerdings gesagt wird: da das Viele gegen einander begrenzt, das Eine aber dem Vielen nicht ähnlich sei, so müsse das Eine unbegrenzt

Sehr unwahrscheinlich ist ferner, dass ARISTOTELES eine so eigenthümliche Annahme an Stellen, wie Metaph. I, 5, Phys. I, 3, ganz übergangen hätte; und wenn wir erfahren, es seien noch bis in's | dritte Jahrhundert unserer Zeitrechnung die gelehrtesten Ausleger des Aristoteles darüber uneins gewesen, ob Xenophanes die Gottheit für begrenzt oder für unbegrenzt halte [1]), so lässt sich diese Erscheinung schwer begreifen, falls ihnen ausser der aristotelischen Schrift auch noch von Xenophanes selbst so bestimmte und ausführliche Erklärungen vorlagen, wie diese Schrift sie voraussetzt. Selbst wenn es eine derartige Ausführung von Xenophanes gegeben hätte, müsste sie doch in unserer Schrift stark überarbeitet sein [2]), da sonst unmöglich die Spuren des dichterischen Ausdrucks und der epischen Form, in welcher Xenophanes geschrieben hat, hier so vollständig verwischt sein könnten [3]); aber dass es eine

sein, so folgt daraus doch nicht, dass auch das *οὔτε πεπεράνθαι* selbst bedeuten kann: nicht von anderem begrenzt sein, und desshalb auch von dem kugelförmigen Einen ausgesagt werden konnte; es folgt diess wenigstens so lange nicht, als nicht mindestens Eine Stelle beigebracht ist, in der *πεπεράνθαι* oder *πεπερασμένον εἶναι* (c. 3 Schl.) ohne weiteren Beisatz bedeutet: durch anderes begrenzt sein. Zum Ueberfluss zeigt aber auch die Widerlegung des angeblich xenophanischen Satzes c. 4. 978 a 16 ff. ganz unverkennbar, dass der Verfasser bei demselben an jene Beschränkung nicht gedacht hat.

1) SIMPL. Phys. 23, 14: *Νικόλαος δὲ ὁ Δαμασκηνὸς ὡς ἄπειρον καὶ ἀκίνητον λέγοντος αὐτοῦ τὴν ἀρχὴν ἐν τῇ περὶ θεῶν ἀπομνημονεύει· Ἀλέξανδρος δὲ ὡς πεπερασμένον αὐτὸ καὶ σφαιροειδές.*

2) Dass diess der Fall sein könne, gibt nun auch BRANDIS zu, wenn er Gesch. d. Entw. I, 83 sagt, der Berichterstatter möge zusammengezogen haben, was sich im Lehrgedicht vereinzelt oder lose verbunden fand; ebenso KERN Qu. S. 52 und HEINZE-UEBERWEG I, § 17: die Worte und manche Theile der Beweisführung mögen dem Verfasser gehören. Wer bürgt uns dann aber dafür, dass derselbe im übrigen die Lehre des Xenophanes treu wiedergibt? Der Name des Verfassers doch wohl nicht, denn es fragt sich eben, ob unsere Schrift diesen mit Recht trägt; ebensowenig aber (vgl. folg. Anm.) die poetischen Ausdrücke, auf welche BRANDIS sich beruft.

3) BRANDIS a. a. O. 82 glaubte zwar, in unserem Buche eine Anzahl augenscheinlich poetischer und den Bruchstücken des Kolophoniers entsprechender Formen aufzeigen zu können; indessen bemerkt selbst KERN Qu. 52. Beitr. 15, von denen, welche er anführt, wäre nur das Wort *ἀτρεμεῖν* von einiger Bedeutung; auch dieses und seine Verwandten kommt aber bei Prosaikern oft genug vor (bei Arist. *ἀτρεμία* Hist. an IV, 10.

gab, ist auch abgesehen von dem Inhalt unserer Darstellung schon desshalb unglaublich, weil sich eine so methodisch ausgeführte, von Anfang bis zu Ende in der schulmässigen Form einer Widerlegung durch Dilemmen und Deductio ad absurdum regelrecht fortschreitende dialektische Erörterung dem Vorgänger des Parmenides, dem Philosophen, dessen ungeübtes Denken Aristoteles tadelt[1]), nach allen Gesetzen historischer Analogie nicht zutrauen lässt[2]). |

537 a 4), und ebenso machen die Worte, welche Kern beifügt: *οὐδὲ γὰρ οὐδὲ πάντα δύνασθαι ἂν ἃ βούλοιτο* (977 a 35) mir in meinem Theile durchaus nicht den Eindruck, „dass der Verfasser über ein poetisches Werk berichte."

1) Metaph. I, 5. 986 b 26: die Eleaten seien *ἀφετέοι πρὸς τὴν νῦν παροῦσαν ζήτησιν, οἱ μὲν δύο καὶ πάμπαν, ὡς ὄντες μικρὸν ἀγροικότεροι, Ξενοφάνης καὶ Μέλισσος.*

2) Dieses Bedenken war es hauptsächlich, welches schon A. Wendt (S. 163 s. Ausgabe von Tennemann's Gesch. d. Phil. I. 1829) zu dem Urtheil veranlasste, der Verfasser unserer Schrift sei wahrscheinlich ein Späterer, der gemeinschaftlich mit Simplicius aus einer mittelbaren Quelle geschöpft und den hier angeführten Ansichten die Form der Schlüsse gegeben habe; das Gedicht des Xenophanes selbst scheine er nicht vor sich gehabt zu haben. Auch Reinhold (Gesch. d. Phil. I, 63[3] und in dem Programm v. J. 1847 *De genuina Xenophanis disciplina*) und Vermehren (die Autorschaft der Schrift *π. Ξενοφ.* Jena 1861. S. 43) heben unter den Gründen, aus denen sie (mit Bergk comment. de Arist. lib. de Xen. u. s. w. Marb. 1843. Rose Arist. libr. ord. 72 ff.) dem Verwerfungsurtheil über diese Schrift beitreten, ihre dialektische und unpoetische Form besonders hervor. Kern Qu. 53 und Ueberweg-Heinze I, § 17 wenden nun zwar nicht ganz ohne Schein ein: auch Melissus werde von Aristoteles in sein Urtheil über Xenophanes mit eingeschlossen, und doch finden wir in seinen Bruchstücken eine ganz dialektische Auseinandersetzung. Aber die Erörterungen des Melissus sind uns für's erste, wie wir finden werden, auch nur zum Theil in ihrer ursprünglichen Gestalt überliefert; selbst in der gegenwärtigen zeigen sie aber nicht das gleiche Mass dialektischer Fertigkeit, wie die, welche der angebliche Aristoteles Xenophanes beilegt; und wenn Dem auch nicht so wäre, könnte man doch nicht ohne weiteres von dem jüngeren unter den beiden Eleaten auf den älteren schliessen. Zwischen der schriftstellerischen Thätigkeit des Melissus und der des Xenophanes liegt ein halbes Jahrhundert; und in dieses halbe Jahrhundert fällt ausser Heraklit und den Anfängen der Atomistik auch die tiefgreifende Wirksamkeit derjenigen Philosophen, durch welche die streng metaphysische Haltung und das dialektische Verfahren der eleatischen Schule erst begründet worden ist, des Parmenides und des Zeno. Dass wir am Anfang dieses Zeitraums noch nicht erwarten können, was wir am Ende desselben finden, dass in den Gedichten des Xenophanes

Alle diese Erwägungen machen es nun höchst unwahrscheinlich, dass unsere Schrift ein Werk des Aristoteles oder | Theophrast sei[1]). Auch sonst ist aber manches in ihr, was

noch keine Dialektik niedergelegt gewesen sein kann, welche selbst die des Parmenides an formeller Schulung übertrifft, von der aber in den uns erhaltenen Bruchstücken des alten Kolophoniers keine Spur vorkommt, diess scheint mir in der Natur der Dinge zu liegen; und so bereit ich bin, „die innere Möglichkeit eines so tiefgehenden Philosophirens in so früher Zeit zuzugestehen, wenn nur seine Existenz hinreichend äusserlich beglaubigt ist" (Kern Beitr. 16), so wenig bin ich es, wenn sie diess, wie im vorliegenden Fall, nicht ist. Neben der historischen Analogie spricht übrigens, wie mir scheint, auch das Urtheil des ganzen Alterthums für mich. Kern verfährt ganz folgerichtig, wenn er auf Grund der Schrift π. Μελίσσου den Xenophanes als Philosophen über Parmenides stellt. Wenn Xen. wirklich alles das gesagt hat, was jene Schrift ihm in den Mund legt, und wenn er es in dem Sinn gesagt hat, den Kern darin findet, so war er seinem Nachfolger nicht blos an dialektischer Gewandtheit überlegen, sondern er hat auch über die Gottheit und die Welt im wesentlichen schon dasselbe gelehrt, was Parm. über das Seiende lehrt; wodurch die eigenthümliche Leistung des letzteren zwar nicht ganz aufgehoben, aber doch erheblich geschmälert würde. Dann wäre es aber allerdings schwer zu erklären, dass nicht allein Aristoteles, den Kern darüber anklagt, den Xenophanes so entschieden gegen Parmenides zurücksetzt, sondern auch Plato (s. S. 557 m) den letzteren hoch über alle andern eleatischen Philosophen erhebt.

1) Mullach glaubt zwar, Aristoteles liesse sie sich wohl zutrauen. Dieser Philosoph, bemerkt er S. XII f. (Fragm. Philos. I, 274) gegen Bergk, lasse sich auch sonst in der Darstellung fremder Ansichten Widersprüche zu Schulden kommen, und sage überhaupt manches, was man von ihm nicht erwarten sollte. Aehnlich Kern Qu. 49. Dass jedoch Aristoteles irgend einen seiner Vorgänger so schief dargestellt und sich in seinen Aussagen über denselben in solche Widersprüche verwickelt habe, wie er diess als Verfasser unseres Buchs in Betreff des Xenophanes gethan hätte, muss ich entschieden bestreiten; was wenigstens M. gegen seine Darstellung des Parmenides einwendet, wird sich uns auch noch später grundlos zeigen, und wenn sich Kern darauf beruft, dass er die Bestimmungen seiner Vorgänger oft nicht ohne Gewaltsamkeit auf Kategorieen seines Systems zurückführt und ihnen in seiner Kritik nicht immer gerecht wird, so ist diess doch etwas anderes, als wenn er geradehin geleugnet hätte, dass sich Xenoph. über dasjenige erklärt habe, worüber er sich nach unserer Schrift ganz bestimmt und deutlich erklärt haben soll, oder wenn er ihm umgekehrt in dieser eine Dialektik zugeschrieben hätte, die ganz über seinen Standpunkt hinausgieng. Glaubt man aber einmal, Aristoteles könnte wirklich geschrieben haben was uns in der Schrift über Melissus vorliegt, so hat man keinen Grund zu der Vermuthung (Mull. a. a. O.), diese Schrift sei blos ein Auszug aus grösseren aristotelischen Werken, sondern dann liegt die Annahme von

sich weder dem einen noch dem andern von diesen Philosophen zutrauen lässt. Die Behauptung, dass Anaximander das Wasser für die Substanz aller Dinge gehalten habe, widerstreitet allen ihren sonstigen Berichten über Anaximander[1]; was über Empedokles gesagt wird, lautet gar nicht aristotelisch[2]; über | Anaxagoras wird in einer Weise gesprochen, als ob der Verfasser nur durch's Hörensagen von ihm wüsste[3], und in der Kritik der Lehren, mit denen sich

Karsten S. 97 weit näher, dass es ein von Aristoteles nur zu eigenem Gebrauch gemachter Entwurf sei. — Dass unsere Schrift Theophrast auch aus sprachlichen Gründen nicht beigelegt werden kann, hat Diels Doxogr. 113 überzeugend nachgewiesen.

1) Vgl. S. 220, 2. 202, 3.

2) C. 2. 976 b 22: *ὁμοίως δὲ καὶ Ἐμπεδοκλῆς κινεῖσθαι μὲν ἀεί φησι συγκρινόμενα τὰ ὄντα πάντα ἐνδελεχῶς* (so Apelt). . . *ὅταν δὲ εἰς μίαν μορφὴν συγκριθῇ, ὡς ἓν εἶναι, οὐδέν φησι τό γε κενεὸν πέλει οὐδὲ περισσόν.* Soll hiemit gesagt sein, dass Empedokles wirklich eine endlose Bewegung annehme, so widerspricht diess den sonstigen bestimmten Aussagen des Aristoteles, welche ihm einen Wechsel von Bewegung und Ruhe beilegen (s. u. S. 704[4] f.); will man andererseits (mit Kern Symb. crit. 25) nur das darin finden, dass während des Zusammengehens der Stoffe die Bewegung ununterbrochen fortdaure, so sieht man nicht ein, wie der Verfasser (in dem *ὅταν δὲ* u. s. w.), um zu beweisen, dass eine Bewegung ohne das Leere möglich sei, für sich anführen kann, in dem empedokleischen Sphairos sei auch kein Leeres, denn in diesem wäre ja die Bewegung zur Ruhe gekommen; von der Absicht aber, „darzuthun, dass die empedokleische Lehre nur zum Theil gegen Melissus geltend gemacht werden könne" (Kern Beitr. 13), ist weder in den Worten noch im Zusammenhang etwas zu entdecken.

3) C. 2. 975 b 18: *ὡς καὶ τὸν Ἀναξαγόραν φασί τινες λέγειν ἐξ ἀεὶ ὄντων καὶ ἀπείρων τὰ γιγνόμενα γίγνεσθαι.* Wer wird glauben, dass Aristoteles oder Theophrast über einen Philosophen, den sie so genau kannten, und dem sie diese Lehre sonst, wie wir finden werden, so bestimmt beilegen, sich so ausgedrückt hätten? Kern Beitr. 13 beruft sich auf Arist. Metaph. IV, 3. 1005 b 23: *ἀδύνατον γὰρ ὁντινοῦν ταὐτὸν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καθάπερ τινὲς οἴονται λέγειν Ἡράκλειτον.* Diese Analogie verschwindet jedoch, sobald wir die Stelle näher betrachten. Aristoteles schreibt Heraklit allerdings oft genug den Satz zu, dass dasselbe zugleich sei und nicht sei, oder entgegengesetztes zugleich sei (s. u. S. 600[4] f.). Aber er glaubt nicht, dass es ihm mit diesem Satz ernst sei, er rechnet ihn zu den *θέσεις λόγου ἕνεκα λεγόμεναι* (Phys. I, 2. 185 a 5), er nimmt an, Heraklit selbst habe sich seinen Sinn nicht klar gemacht (Metaph. XI, 5. 1062 a 31); und eben um diess anzudeuten, wählt er Metaph. IV, 3 den Ausdruck: *τινὲς οἴονται λέγειν.* Das *λέγειν* hat hier die Bedeutung: etwas

unser Verfasser beschäftigt, findet sich neben manchem treffenden auch nicht weniges, was | bei Aristoteles oder Theophrast befremden müsste[1]). Auch diese Erscheinungen bestätigen, was sich uns aus dem Hauptinhalt unserer Schrift hinsichtlich ihrer Aechtheit ergeben hat; und ist auch nicht jeder von diesen Zügen für sich allein schon entscheidend, so bilden sie doch in ihrem Zusammentreffen einen so gewichtigen Indicienbeweis, dass das Zeugniss der Handschriften und der jüngeren Schriftsteller, welches so vielen erweislich unächten Schriften ebensogut zur Seite steht, durch denselben weit überwogen wird.

Wann und von wem die drei Abhandlungen verfasst wurden, lässt sich nicht mit Sicherheit ausmachen. Dass sie aus der peripatetischen Schule hervorgiengen, wird theils durch ihre innere Beschaffenheit, theils durch ihre Erwähnung in dem Verzeichniss des Diogenes[2]) wahrscheinlich; die letztere

als seine Meinung aussprechen, etwas behaupten, wie diess deutlich daraus hervorgeht, dass Arist. a. a. O. fortfährt: *οὐκ ἔστι γὰρ ἀναγκαῖον, ἅ τις λέγει ταῦτα καὶ ὑπολαμβάνειν.* Wenn er daher sagt: *τινὲς οἴονται λέγειν*, so will er damit andeuten, dass er es dahin gestellt sein lasse, ob das so eingeführte Heraklit's eigentliche Meinung wiedergebe. Dagegen lag bei der Aussage unserer Schrift über Anaxagoras für ihren Verfasser nicht der geringste Grund vor, durch eine derartige Ausdrucksweise die Verantwortlichkeit für dieselbe abzulehnen. Eine ähnliche Unsicherheit zeigt c. 6. 980 a 7: *ἐν τοῖς Λευκίππου καλουμένοις λόγοις*; vgl. Diels Verhandl. der 35. Philologenvers. S. 105 u.

1) Wie unbedeutend ist nicht z. B. bei diesem die Erörterung der Frage, ob etwas aus dem Nichtseienden werden könne (c. 1. 975 a 3 ff.), und wie wenig ist darin die aristotelische Beantwortung derselben angedeutet, dass nichts aus dem schlechthin Nichtseienden, alles dagegen aus dem beziehungsweise Nichtseienden, dem *δυνάμει ὄν*, werde! Wie auffallend lautet die Frage c. 4 Anf.: *τί κωλύει μήτ' ἐξ ὁμοίου μήτ' ἐξ ἀνομοίου τὸ γιγνόμενον γίγνεσθαι, ἀλλ' ἐκ μὴ ὄντος*; und ebenso c. 1. 975 a 7 der Einwurf: es werde doch nicht selten ein Werden aus nichts angenommen! Sonst wenigstens setzt weder Aristoteles noch Theophrast eine solche Entstehung aus dem *μὴ ὄν* ohne nähere Bestimmung auch nur hypothetisch als möglich. Wie überflüssig und störend wird c. 2. 976 a 33 ff. der Einwendung: es könnte auch mehrere Unendliche geben, wie diess Xenophanes in seiner Aeusserung über die Unendlichkeit der Erdtiefe und des Luftraumes voraussetze, ein Citat der Verse beigefügt, in denen Empedokles eben diese Aeusserung tadelt!

2) Dieser nennt V, 25 unter den aristotelischen Schriften: *πρὸς τὰ*

spricht auch dafür, dass sie schon im dritten Jahrhundert entstanden [1]). Zu ihnen scheinen noch zwei verlorene Stücke über Parmenides und Zeno gehört zu haben [2]), so dass es demnach ihr Verfasser auf eine vollständige Darstellung und Prüfung der eleatischen Lehren abgesehen hatte. Für die Reihenfolge, in welcher diese besprochen wurden, scheint die früher berührte aristotelische Stelle massgebend gewesen zu sein [3]), nur dass unser Verfasser den dort genannten Philosophen auch noch Zeno und Gorgias beifügte. Ihre Ansichten | entnahm er zunächst ihren eigenen Schriften, und er gab den Inhalt der letzteren im wesentlichen getreu wieder, wo er ihm in der Form einer entwickelten logischen Beweisführung vorlag, wie diess bei Gorgias (weniger schon bei Melissus) der Fall war. Bei Xenophanes dagegen scheint er in missverständlicher Auffassung der aristotelischen und theophrastischen Aeusserungen [4]) von der Voraussetzung ausgegangen zu sein, dass dieser Philosoph der Gottheit sowohl die Begrenztheit als die Unbegrenztheit, sowohl die Bewegung als die Ruhe ausdrücklich abgesprochen habe, und nun die Beweise für diese Behauptung nach den Andeutungen, welche er in Xenophanes' Gedichten fand oder zu finden glaubte, selbst ausgeführt zu haben. Was jedoch dieser Ausführung ächt xenophanisches zu Grunde liegt, lässt sich nur durch Vergleichung anderweitiger Angaben ausmachen; sofern das Zeugniss unserer Schrift über angebliche Sätze des Xenophanes allein steht, reicht es zum Beweis ihrer Geschichtlichkeit nicht aus.

Die Entwicklung der eleatischen Philosophie vollzieht sich in drei Generationen von Philosophen, welche mit ihrer Wirksamkeit etwa ein Jahrhundert ausfüllen. Xenophanes, der Begründer der Schule, spricht ihr allgemeines Princip zunächst in theologischer Form aus: er erklärt im Gegensatz

Μελίσσου α' . . . πρὸς τὰ Γοργίου α', πρὸς τὰ Ξενοφάνους α', πρὸς τὰ Ζήνωνος α'.

1) Vgl. was Th. II b, 50 ff. über das Verzeichniss des Diog. bemerkt ist.

2) Vgl. S. 501 ff.

3) Vgl. S. 503. 513, 1.

4) Oben S. 513, 1. 508, 1.

zum Polytheismus die Gottheit für das Eine, ungewordene, alles umfassende Wesen, und im Zusammenhang damit das Weltganze für einheitlich und ewig; daneben lässt er aber auch das Viele und Veränderliche als ein Wirkliches gelten. Parmenides gibt diesem Princip seine metaphysische Begründung und seinen rein philosophischen Ausdruck, indem er die Gegensätze des Einen und des Vielen, des Ewigen und des Gewordenen, auf den Grundgegensatz des Seienden und Nichtseienden zurückführt, die Eigenschaften des einen und des andern aus ihrem Begriff ableitet, die Unmöglichkeit des Werdens, der Veränderung und der Vielheit in strenger Allgemeinheit beweist. Zeno endlich und Melissus vertheidigen die Sätze des Parmenides gegen die | gewöhnliche Ansicht, treiben aber dabei den Gegensatz beider so auf die Spitze, dass sich die Unfähigkeit der eleatischen Metaphysik zur Erklärung der Erscheinungen deutlich herausstellt.

2. Xenophanes[1]).

Was wir von der Lehre des Xenophanes wissen, beruht | auf zweierlei Quellen, welche aber nicht durchaus einig zu

1) Als Vaterstadt des X. wird allgemein Kolophon bezeichnet; seinen Vater nannte Apollodor Orthomenes, andere Dexius oder Dexinus (Diog. IX, 18. Lucian Macrob. 20. Hippol. Refut. I, 14. Theod. cur. gr. aff. IV, 5. S. 56). Ueber sein Zeitalter sagt Apollodor b. Clem. Strom. I, 301 C: *κατὰ τὴν τεσσαρακοστὴν Ὀλυμπιάδα γενόμενον παρατετακέναι ἄχρι τῶν Δαρείου τε καὶ Κύρου χρόνων.* Dass nun diese beiden wirklich von ihm genannt wurden, und nicht etwa statt *Κύρου* „*Ξέρξους*" zu setzen, oder andererseits *Δαρείου* zu streichen ist, müssen wir annehmen, denn der Name des Cyrus wird auch durch Hippol. a. a. O. bestätigt; er allein aber müsste auffallen, da es nicht wohl als Beweis von Xenophanes' bekannter langer Lebensdauer (*παρατετακέναι* sc. *τὸν βίον*) betrachtet werden konnte, wenn er, Ol. 40 geboren, die Zeit des Cyrus erlebt hat; und auch die auffallende Voranstellung des Darius vor Cyrus wird von Diels Rhein. Mus. XXXI, 23 aus metrischen Gründen (Apoll. schrieb ja in Trimetern) ausreichend erklärt. Dagegen muss statt der 40 (M) Olympiade ohne Zweifel die 50ste (N) als Zeit seiner Geburt gesetzt werden; denn (Diels S. 23) die Angabe (Diog. IX, 20), dass er Ol. 60 geblüht habe, stammt allem nach gleichfalls aus Apollodor, die *ἀκμή* wird aber stehend in das 40ste und kann unmöglich in das 80ste Lebensjahr verlegt werden. Da aber auch Sext. Math. I, 257 Ol. 40 für seine Geburt nennt, scheint der Irrthum schon frühe in eine von ihm und Clemens benützte Darstellung

sein scheinen; denn während in den erhaltenen Bruchstücken seines | Lehrgedichts neben wenigen physikalischen Annahmen

gekommen zu sein. Für die Bestimmung über die Zeit der ἀκμή, nach der Apollodor wahrscheinlich auch das Geburtsjahr berechnete, war, nach Diog. a. a. O. zu schliessen, die von Xen. besungene Gründung Elea's massgebend (Diels a. a. O.). Dass Euseb. sowohl Ol. 60 als Ol. 56 des Xenophanes erwähnt, ist unerheblich. Unbestimmter nennt ihn Sotion b. Diog. IX, 18 einen Zeitgenossen Anaximander's; Eus. pr. ev. X, 14, 14. XIV, 17, 10 sagt, er habe gleichzeitig mit Pythagoras und Anaxagoras (den Eus. auch sonst zu früh ansetzt) gelebt; Jambl. Theol. Ar. S. 41 nennt nur den Pythagoras. Hermippus b. Diog. VIII, 56 vgl. ebd. IX, 20 macht ihn zum Lehrer des Empedokles, Timäus b. Clem. a. a. O. und Plut. reg. apophth. Hiero 4, S. 175 zum Zeitgenossen des Hiero und Epicharmus, Ps.-Lucian sogar zum Schüler des Archelaos, und der Scholiast zu Aristophanes' Frieden V. 696 legt ihm eine Aeusserung über Simonides bei, auf die aber freilich wenig zu geben ist; vgl. Karsten Phil. græc. rell. I, 81 f. Er selbst scheint von Pythagoras als einem Verstorbenen zu reden, während er seinerseits von Heraklit als einer seiner Vorgänger bezeichnet wird (s. o. S. 449, 1. 476, 4). Dass der Beginn des Kampfes zwischen den jonischen Pflanzstädten und den Persern in seine jüngeren Jahre fiel, sagt er selbst Fr. 17 (b. Athen. II, 54 e); denn wenn er sich hier beim Becher fragen lässt: πηλίκος ἦσθ', ὅθ' ὁ Μῆδος ἀφίκετο; so kann sich diess natürlich nicht auf ein Ereigniss der jüngsten Zeit, wie der Zug der Perser gegen Athen, sondern nur auf etwas längstvergangenes beziehen. (Vgl. Cousin Fragm. Philos. I, 3 f. Karsten S. 9). Dazu passt gut, dass er nach Diog. IX, 20 die Gründung Elea's (Ol. 61) in 2000 Hexametern besang, und nach der Anekdote b. Plut. De vit. pud. c. 5, S. 530 mit Lasus von Hermione (um 520—500) verkehrte. Alles zusammengenommen wird der grössere Theil seiner vieljährigen Wirksamkeit am wahrscheinlichsten in die zweite Hälfte des sechsten Jahrhunderts gesetzt werden; seine Geburt jedoch mag schon in das dritte oder vierte Jahrzehend dieses Jahrhunderts, sein Tod wird jedenfalls erst in das folgende Jahrhundert fallen; denn dass er sehr alt wurde, ist sicher: in den Versen b. Diog. IX, 18 sagt er, schon seit 67 Jahren, seit seinem 25sten Lebensjahr, treibe er sich im hellenischen Land umher, Lucian a. a. O. gibt mithin seine Lebensdauer zu kurz auf 91 Jahre an, nach Censorin Di. nat. 15, 3 wäre er über 100 Jahre alt geworden. Sonst wird über sein Leben berichtet, dass er, aus seiner Vaterstadt vertrieben, an verschiedenen Orten, namentlich in Zankle, Katana und Elea gelebt habe (Diog. IX, 18. Aristot. Rhet. II, 23. 1400 b 5; Karsten S. 12. 87), und dass er sehr arm gewesen sei (Diog. IX, 20 nach Demetrius und Panätius; Plut. Reg. apophth. 4, S. 175). Die Angaben, welche ihn zum Schüler des Pythagoreers Telauges (Diog. I, 15), oder eines unbekannten Atheners Boton, oder gar des Archelaos machen (Diog. IX, 18. Ps.-Lucian a. a. O.), verdienen keine Beachtung; wenn Plato Soph. 242 D von der eleatischen Schule sagt: ἀπὸ Ξενοφάνους τε καὶ ἔτι πρόσθεν ἀρξάμενον, so hat er dabei schwerlich einen bestimmten Vorgänger des X. (auch nicht die Pythagoreer,

nur theologische Ansichten hervortreten, pflegen ihm die alten Schriftsteller allgemein metaphysische Behauptungen beizu-

an welche Cousin S. 7 denkt, die aber Plato unmöglich als die Stammväter der eleatischen Lehre von der Einheit des Seins bezeichnen konnte) im Auge, sondern er redet (wie auch Brandis Comm. el. 7. Karsten 92 f. annehmen) nach der allgemeinen Voraussetzung, dass sich Ansichten, wie die seinigen, wohl auch schon früher gefunden haben werden, wie es ja damals gewöhnlich war, die Lehren der Philosophen schon bei den alten Dichtern zu suchen; zu der Vermuthung jedoch (Lobeck Aglaoph. I, 613 u. a.), dass er dabei speciell die orphische Theogonie meine, sehe ich keinen genügenden Grund. Eine Erzählung Plutarch's vollends, die eine ägyptische Reise voraussetzt (Amator. 18, 12, S. 763. De Is. 70, S. 379; das gleiche, ohne Nennung des Xenoph., b. Clemens Cohort. 15 B), überträgt (was auch Teichmüller N. Stud. II, 113 sagen mag) willkürlich nach Aegypten, was nach Arist. (s. u. 524, 2) in Elea geschehen ist. Dagegen ist es ganz glaublich, dass er noch in seiner Heimath durch seinen Forschungstrieb zu den Anfängen der jonischen Naturphilosophie hingeführt wurde; wenn ihn daher Theophrast nach Diog. IX, 21 als Schüler Anaximanders bezeichnete, so haben wir keinen Grund, diese Aussage zu bezweifeln, und ebenso kann der Angabe (Diog. IX, 18), er habe Thales und Pythagoras widersprochen, die Thatsache zu Grunde liegen, dass er ausser Pythagoras (über den S. 449, 1) auch des Thales tadelnd erwähnt hatte. (Weiteres S. 551 f.) Dass X. mehr als gewöhnliche Kenntnisse besass, lässt sich aus der Aeusserung Heraklit's (oben S. 476, 4) abnehmen. Seinen Zeitgenossen machte er sich hauptsächlich durch die Gedichte bekannt, die er (Diog. IX, 18) auf seinen Reisen, der älteren Sitte folgend, selbst vortrug; Spätere legen ihm Dichtungen jeder Art bei, Epen, Elegieen und Jamben (Diog. a. a. O. vgl. Kern Xenoph. 18. Wachsmuth Sillographi 57 f.), Tragödien (Eus. Chron. Ol. 60, 2), Parodieen (Athen. II, 54 e), Sillen (Strabo XIV, 1, 28. S. 643. Schol. z. Aristoph. Rittern V. 406. Prokl. z. Hes. Opp. et Di. V. 284. Eustath. z. Il. II, 212. Tzetz. in Bernhardy's Geographi min. S. 1010). Cousin S. 9, Karsten 19 ff. u. a. wollen ihm die Sillen absprechen; indessen zeigt Wachsmuth a. a. O. 55 ff. 188 ff., dass er wirklich Spottgedichte verfasst hat, die von den Späteren bald Jamben, bald Sillen, bald Parodieen genannt werden. Seine philosophischen Ansichten enthielt ein Lehrgedicht in epischem Versmass, von dem uns Bruchstücke erhalten sind; dass es den Titel *περὶ φύσεως* führte, sagen nur Spätere (Stob. Ekl. I, 294. Poll. Onomast. VI, 46), deren Zeugniss um so unsicherer ist, da das Werk selbst wahrscheinlich früh verloren gieng; vgl. Brandis comm. el. 10 ff. Karsten 26 ff. (Simplicius z. B. bemerkt De cœlo 233 b 22. Schol. in Arist. 506 a 40, dass er es nicht mehr gesehen habe.) Bei Diog. I, 16, wo nach der bisherigen Lesart Xenoph. zu den fruchtbareren philosophischen Schriftstellern gerechnet würde, ist mit Nietzsche Rh. Mus. XXV, 220 f. *Ξενοκράτης* zu lesen. Ueber die Verse des X. urtheilt Athen. XIV, 632 D günstiger, als Cic. Acad. II, 23, 74.

legen, durch die er sich enger an seinen Nachfolger Parmenides anschliesst. Das Verhältniss dieser beiden Darstellungen ist es, von dessen Bestimmung die Auffassung des Xenophanes hauptsächlich abhängt.

Hören wir zuerst unsern Philosophen selbst in den Aussprüchen, die von ihm überliefert sind, so erscheint als sein Hauptgesichtspunkt jene Bestreitung des polytheistischen Volksglaubens, durch die er sich schon im Alterthum bekannt gemacht hat[1]). Der vermeintlichen Entstehung der Götter stellt er | die Ewigkeit, ihrer Wandelbarkeit die Unveränderlichkeit, ihrer Menschenähnlichkeit die Erhabenheit, ihrer physischen, intellektuellen und moralischen Beschränktheit die unendliche Geistigkeit Gottes entgegen. Die Götter sind ungeworden, denn was geworden ist, das ist auch vergänglich, | die Gottheit dagegen kann nur unvergänglich gedacht werden[2]).

1) Man vgl. hierüber ausser anderem Arist. Poët. 25. 1460 b 36: Die Aussagen der Dichter lassen sich damit vertheidigen, dass sie die Dinge darstellen wie sie sind, oder wie sie sein sollten; *εἰ δὲ μηδετέρως, ὅτι οὕτω φασὶν, οἷον τὰ περὶ θεῶν. ἴσως γὰρ οὔτε βέλτιον λέγειν οὔτ' ἀληθῆ, ἀλλ' ἔτυχεν ὥσπερ Ξενοφάνης* (sc. *λέγει*)· *ἀλλ' οὔ φασι.* Diese vielfach falsch erklärten Worte (vgl. Karsten S. 188) besagen einfach: „Denn es mag wohl sein, dass die gewöhnlichen Vorstellungen von den Göttern weder gut, noch richtig sind, dass es sich vielmehr mit ihnen so verhält, wie Xenophanes glaubt, aber die Menge ist anderer Meinung"; oder wenn man mit Vahlen u. a. *οὖν φασι* liest (was sich auch mir empfiehlt): „aber man sagt nun einmal so."

2) Fr. 5 b. Clem. Strom. V, 601 C: *ἀλλὰ βροτοὶ δοκέουσι θεοὺς γεννᾶσθαι* (diess vielleicht blos eine kurze Zusammenfassung dessen, was X. gesagt hatte, wie Wachsmuth a. a. O. 64, 1 annimmt; sonst könnte man den Vers auch ergänzen: *ἅτ' αὐτούς;* dass dagegen Xen. seinen Hexametern den Jambus *ἀλλ' οἱ βροτοὶ δοκοῦσι γεννᾶσθαι θεούς* beigemischt habe, ist mir mit W. sehr unwahrscheinlich), *τὴν σφετέρην δ' ἐσθῆτα* (Theod. cur. gr. aff. III, 72 S. 49 besser: *αἴσθησιν*) *ἔχειν φωνήν τε δέμας τε.* Arist. Rhet. II, 23. 1399 b 6: *Ξ. ἔλεγεν, ὅτι ὁμοίως ἀσεβοῦσιν οἱ γενέσθαι φάσκοντες τοὺς θεοὺς τοῖς ἀποθανεῖν λέγουσιν· ἀμφοτέρως γὰρ συμβαίνει μὴ εἶναι τοὺς θεούς ποτε.* Ebd. 1400 b 5: *Ξ. Ἐλεάταις ἐρωτῶσιν εἰ θύωσι τῇ Λευκοθέᾳ καὶ θρηνῶσιν, ἢ μὴ, συνεβούλευεν, εἰ μὲν θεὸν ὑπολαμβάνουσι, μὴ θρηνεῖν, εἰ δ' ἄνθρωπον, μὴ θύειν.* (Ueber die plutarchische Version dieser Erzählung vgl. S. 523.) Hippol. Refut. I, 14: *φησὶ δὲ καὶ τὸν θεὸν εἶναι ἀΐδιον καὶ ἕνα καὶ ὅμοιον πάντῃ καὶ πεπερασμένον καὶ σφαιροειδῆ.* Cic. Acad. II, 37; s. u. 536, 1.) De Mel. c. 3 (s. S. 510), wo jedoch

Ebensowenig ist sie veränderlich, sondern unbewegt an Einer Stelle zu bleiben und nicht da und dorthin zu wandern geziemt ihr[1]). Mit welchem Recht legen wir ferner den Göttern menschliche Gestalt bei? Jeder stellt sie sich eben so vor, wie er selbst ist, die Neger schwarz und plattnasig, die Thracier blauaugig und rothhaarig, und wenn die Pferde und Ochsen malen könnten, würden sie dieselben ohne Zweifel als Pferde und Ochsen darstellen[2]). Nicht anders verhält es sich aber auch mit den übrigen Unvollkommenheiten der menschlichen Natur, die wir auf die Gottheit übertragen. Nicht blos das Unsittliche, was Homer und Hesiod von den Göttern erzählen[3]), sondern | alle Beschränktheit überhaupt ist ihrer unwürdig: die Gottheit gleicht den Sterblichen, wie

die Beweisführung gewiss nicht xenophanisch ist. Diog. IX, 19: *πρῶτός τ' ἀπεφήνατο, ὅτι πᾶν τὸ γινόμενον φθαρτόν ἐστι.*

1) Fr. 4 (s. o. 505, 2. 509). Vgl. Arist. Metaph. I, 5. 986 b 17, wo es von den Eleaten im allgemeinen heisst: *ἀκίνητον εἶναί φασι (τὸ ἕν).*

2) Fr. 1 s. S. 526, 3. Fr. 5 s. vorl. Anm. Fr. 6 b. Clem. Strom. V, 601 D: *ἀλλ' εἴτοι χεῖράς γ' εἶχον βόες ἠὲ λέοντες,*
ἢ γράψαι χείρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν ἅπερ ἄνδρες (sc. *εἶχον*),
ἵπποι μέν θ' ἵπποισι βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίας (so Theodoret a. a. O.)
καί κε θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν
τοιαῦθ' οἷόν περ καὐτοὶ δέμας εἶχον ὅμοιον. Das weitere b. Theod. a. a. O. und Clem. Strom. VII, 711 B. Ebendahin gehört, was Diog. IX, 19 angibt: *οὐσίαν θεοῦ σφαιροειδῆ μηδὲν ὅμοιον ἔχουσαν ἀνθρώπῳ· ὅλον δ' ὁρᾶν καὶ ὅλον ἀκούειν, μὴ μέντοι ἀναπνεῖν,* wenn die letztere Bestimmung wirklich auf einer ausdrücklichen Aeusserung des X. beruht, und nicht vielmehr (was mir wahrscheinlicher ist) blos davon herrührt, dass Xen. (Fr. 2. s. u.) nicht ebenso, wie von einem Sehen und Hören, so auch von einem Athmen der Gottheit gesprochen hatte. Dass sie gegen die pythagoreische Lehre vom Athemzug der Welt (s. o. 436, 1) gerichtet ist (Kern Beitr. 17. Xenoph. 25), glaube ich nicht.

3) Fr. 7 b. Sext. Math. IX, 193. I, 289:
πάντα θεοῖς ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ' Ἡσίοδός τε
ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνείδεα καὶ ψόγος ἐστίν.
οἳ (al. *καὶ* oder *ὡς*) *πλεῖστ' ἐφθέγξαντο θεῶν ἀθεμίστια ἔργα,*
κλέπτειν, μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν. Wegen dieser Feindschaft gegen die Dichter der Volksreligion nennt Timon b. Sext. Pyrrh. I, 224. Diog. IX, 18 unsern Philosophen *Ὁμηραπάτης ἐπικόπτην* und Diog. a. a. O. sagt von ihm: *γέγραφε δὲ . . . καθ' Ἡσιόδου καὶ Ὁμήρου ἐπικόπτων αὐτῶν τὰ περὶ θεῶν εἰρημένα.* Auf diese und ähnliche Stellen bezieht sich auch die S. 524, 1 besprochene aristotelische Aeusserung.

Xenophanes glaubt, am Geiste so wenig, als an Gestalt, sie ist ganz Auge, ganz Ohr, ganz Gedanke, und durch ihr Denken beherrscht sie alles ohne Mühe[1]). Wie weit auch seine Begriffe über die Wirksamkeit der Gottheit von denen seiner Landsleute ablagen, zeigen seine in das ganze Religionswesen tief einschneidenden Angriffe auf den Glauben an Weissagungen[2]). Doch unser Philosoph geht noch weiter: Aus der Vollkommenheit des göttlichen Wesens folgt seine E i n h e i t. „E i n Gott — erklärt er — ist unter den Göttern und den Menschen der höchste, Sterblichen weder an Gestalt noch an Gedanken vergleichbar“ [3]); und er begründet diesen Satz mit der Erwägung[4]): keiner von den Göttern könne über die andern herrschen; denn einerseits würde es der Natur und Würde der Götter widerstreben, einen Herrn über sich zu haben[5]),

1) Fr. 1, s. Anm. 3. Fr. 2 b. Sext. IX, 144 (vgl. Diog. IX, 19. Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8, 4): *οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει.* Fr. 3 b. Simpl. Phys. 23, 19: *ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει* (wofür Freudenthal Theol. d. Xen. 34 *κρατύνει* vorschlägt). Vgl. Diog. a. a. O. *σύμπαντά τ' εἶναι [τὸν θεὸν] νοῦν καὶ φρόνησιν καὶ ἀΐδιον.* Timon b. Sext. Pyrrh. I, 224 (nach Wachsmuth Sillogr. 148): *ἐκτὸς ἀπ' ἀνθρώπων θεὸν ἐπλάσατ' ἶσον ἁπάντη ἀσκηθῆ. . . νοερώτερον ἠὲ νόημα.* Weiteres S. 536, 1. Den gleichen Sinn hat vielleicht auch die weitere Angabe b. Diog.: *ἔφη δὲ καὶ τὰ πολλὰ ἥσσω νοῦ εἶναι.*

2) Cic. Divin. I, 3, 5 (s. u. 532, 2). Plac. V, 1, 2.

3) Fr. 1 b. Clemens Strom. V, 601 C: *εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος—οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοίϊος οὔτε νόημα.*

4) Ps. Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8, 4, unzweifelhaft aus Theophrast: *ἀποφαίνεται δὲ καὶ περὶ θεῶν ὡς οὐδεμιᾶς ἡγεμονίας ἐν αὐτοῖς οὔσης· οὐ γὰρ ὅσιον δεσπόζεσθαί τινα τῶν θεῶν, ἐπιδεῖσθαί τε μηδενὸς αὐτῶν μηδένα μηδ' ὅλως* (welches letztere vielleicht, wie Freudenthal Th. d. Xen. 35, 10 vorschlägt, in *νοεῖν δ' ὅλως* zu verändern und zum folgenden zu ziehen ist). Dass diese Begründung Xenophanes selbst entnommen ist, bestätigt für die zweite Hälfte derselben die von Freudenthal a. a. O. S. 10 nachgewiesene Stelle des Euripides, der in unverkennbarer Nachbildung der von Theophrast benützten Verse seinem rasenden Herakles V. 1343 die Worte in den Mund legt: *οὔτ' ἠξίωσα πώποτ' οὔτε πείσομαι, — οὐδ' ἄλλον* (sc. *θεῶν*) *ἄλλου δεσπότην πεφυκέναι — δεῖται γὰρ ὁ θεός, εἴπερ ἔστ' ὄντως θεὸς, οὐδενός.*

5) Das *οὐχ ὅσιον* drückt aus, dass die Vorstellung, als ob ein Gott einen Herrn über sich hätte, ein *nefas*, etwas mit der Ehrfurcht vor den Göttern, mit der Anerkennung ihrer Vollkommenheit unverträgliches sei. Das *δεσπόζεσθαι* will Freudenthal (a. a. O. und Archiv f. Gesch. d. Phil.

andererseits habe bei ihrer Bedürfnisslosigkeit keiner von ihnen einen Diener nöthig. Widerstreitet aber jede Unterordnung eines Gottes unter einen andern dem Begriff der göttlichen Vollkommenheit, so ist überhaupt eine Vielheit von Göttern undenkbar; denn dass diese nicht ohne ein gemeinsames Oberhaupt sein könnten, verstand sich für den Griechen von selbst, und bedurfte vollends für einen Philosophen, welcher von der Einheit der Welt und ihres letzten Grundes so fest überzeugt war, wie Xenophanes, keines Beweises. Es entspricht daher durchaus der Ansicht, welche durch Theophrast und Euripides als die seinige verbürgt ist, wenn ihm die Behauptung zugeschrieben wird: wenn Gott das Vollkommenste sei, könne er nur Einer sein, denn der Begriff der Gottheit bringe es mit sich, nicht beherrscht zu werden, sondern zu herrschen und das Höchste von allem zu sein, der Höchste aber könne nur Einer sein[1]). Durch diese Begründung seines Mono-

I, 439 f.) nicht von jeder, sondern nur von einer „despotischen“ Herrschaft verstanden wissen. Allein *δεσπόζειν*, *δεσπότης*, *δεσποτεία* bezeichnen nicht eine despotische Herrschaft im heutigen Sinn dieses Worts, d. h. eine harte und gewaltthätige, sondern nur die unbeschränkte Gewalt, wie sie den Göttern zusteht, welche desshalb allgemein *δεσπόται*, aber im Sinn der *δεσπόται ἀγαθοὶ* (Plato Phädo 63 C. 69 D vgl. Parm. 134 D) genannt werden, wie ich diess Archiv II, 1 f. nachgewiesen habe; als weitere Belege nenne ich Plato Tim. 34 C. Arist. Polit. I, 5. 1354 b 5. Prokl. in Parm. V, 207. Wenn daher Theophrast sagt, Xenophanes leugne, dass unter den Göttern eine Hegemonie stattfinde, so haben wir um so weniger Grund, seine Berichterstattung hierüber als ungenau zu verdächtigen und die Gleichstellung des *δεσπόζειν* mit dem *ἡγεμονεύειν* (denn nur dieses, nicht *ἡγεμονία*, kann in Xs. Versen vorgekommen sein) auf seine Rechnung zu setzen, da auch Plato Phädo 80 A diese beiden Ausdrücke gerade mit Bezug auf das *θεῖον* als gleichbedeutend gebraucht; während Aristoteles, dem Theophrast doch eher gefolgt sein würde, a. a. O. und Fr. 81 (662) vgl. Polit. I, 1. 1252 a 8 ff. c. 5. 1254 b 2 ff. u. a. sie unterscheidet. Auch die Begründung des Satzes, dass kein Gott *δεσπότης* eines andern sein könne, zeigt vielmehr deutlich, wie wir diesen Satz zu verstehen haben; denn aus dem von Theophrast und Euripides übereinstimmend dafür angegebenen Grunde, dass kein Gott eines andern bedürfe, folgt doch (mag nun *οὐδενὸς* Masculinum oder Neutrum sein) nur, dass er überhaupt keinen Diener brauche, nicht, dass er kein gewaltthätiger Herr sein könne.

1) De Melisso c. 3. 977 a 13: *εἰ δ' ἔστιν ὁ θεὸς ἁπάντων κράτιστον, ἕνα φησὶν αὐτὸν προσήκειν εἶναι. εἰ γὰρ δύο ἢ πλείους εἶεν, οὐκ ἂν ἔτι κράτιστον καὶ βέλτιστον αὐτὸν εἶναι πάντων· ἕκαστος γὰρ ὢν θεὸς τῶν*

theismus ist aber auch die Annahme[1]) ausgeschlossen, dass er seinem Einen Gott noch weitere ihm untergeordnete Götterwesen zur Seite gestellt habe. Xenophanes redet ja in seinen Bruchstücken oft genug von den Göttern in der Mehrzahl. Er thut diess aber in der Regel entweder in populär dichterischer Rede[2]), oder in solchen Ausführungen, welche unwürdige Vorstellungen über die Götter bekämpfen, und daher von dem bestehenden Götterglauben als ihrer Voraussetzung ausgehen, ohne sich darüber zu erklären, ob der Redende ausser dem, was eben jetzt an jenem Glauben getadelt wird, an demselben noch weiteres auszusetzen finde[3]). In allen

πολλῶν ὁμοίως ἂν τοιοῦτος εἴη. τοῦτο γὰρ θεὸν καὶ θεοῦ δύναμιν εἶναι, κρατεῖν, ἀλλὰ μὴ κρατεῖσθαι, καὶ πάντων κράτιστον εἶναι — was dann ziemlich breit, in der bei dem Verfasser beliebten Form eines schulmässigen Dilemma, weiter ausgeführt wird.

1) Welche Freudenthal (Theologie d. Xenoph. 1886. Archiv f. Gesch. d. Phil. I, 322 ff.) gelehrt und scharfsinnig zu begründen versucht hat.

2) Wie Fr. 16 Mull. und Fr. 21, wo V. 13 der θεός steht, V. 24 die Ermahnung: θεῶν δὲ προμηθείην αἰὲν ἔχειν ἀγαθήν. Warum sollte es undenkbar sein, dass mit den θεοὶ hier ebenso wie mit dem θεός das θεῖον gemeint wäre, und dass zur achtungsvollen Behandlung (προμήθεια ἀγαθή) des letzteren im Sinne des Dichters vor allem würdige Vorstellungen von der Gottheit gehörten, deren nähere Auseinandersetzung natürlich nicht in ein Tischlied passte?

3) Dahin gehört ausser Fr. 5. 6. 7 auch was S. 524, 2 aus Arist. Rhet. II, 23 angeführt ist; das ἀμφοτέρως γὰρ συμβαίνει u. s. f. sagt nämlich nicht (wie Freudenthal Archiv I, 337 glaubt) Xenophanes über die Götter, sondern es ist, wie schon das συμβαίνει, vollends nach Z. 4 f., beweist, ein erläuternder Zusatz des Aristoteles. Bei Fr. 14 (s. u. S. 549, 2) kann man zweifelhaft sein, in welchem Sinn das θεοὶ zu verstehen ist; mir scheint es am natürlichsten, unter dem Wissen über die Götter, in der vor. Anm. besprochenen Bedeutung des Wortes, alles auf die Gottheit bezügliche Wissen zu verstehen, und ich vermag schon desshalb Freudenthal nicht zu folgen, wenn er (a. a. O. 335. 336. Th. d. X. 9 f.) auseinandersetzt: da Xen. an der Nichtigkeit der Volksgötter nicht gezweifelt habe, so können die Götter, über die er nichts Sicheres zu wissen erkläre, nur seine eigenen sein, er müsse mithin eine Mehrheit von Göttern angenommen haben. Mir scheinen jene Worte eher zu besagen, dass unser Wissen über die Gottheit, wie über alles andere, unsicher und unvollkommen sei; ob aber über die eine und die andere Frage (z. B. die Einheit der Welt, die Einheit Gottes, die Undenkbarkeit vieler und menschenähnlicher Götter) grössere Gewissheit zu erreichen ist, wird in dieser allgemein gehaltenen Klage nicht untersucht.

diesen Fällen macht er es nicht anders, als es viele andere nach ihm gemacht haben[1]): er spricht von den Göttern, an die er

1) Wenn z. B. der Cyniker Diogenes (b. Diog. VI, 37. 72) den Reichthum des Weisen mit dem Schlusse beweist: τῶν θεῶν ἐστι πάντα· φίλοι δὲ τοῖς σοφοῖς οἱ θεοί u. s. w., oder wenn derselbe (ebd. 51) die tugendhaften Menschen θεῶν εἰκόνας nennt, so folgt daraus gewiss nicht, dass er von der Ansicht seines Lehrers Antisthenes (worüber Th. II a, 328 f.) zum Polytheismus des Volksglaubens zurückgekehrt sei, und ebensowenig folgt diess für Antisthenes selbst aus seinem Wort über das Zusammenleben mit den Göttern (a. a. O. 315, 2 aus Floril. Jo. Damasc. II, 13, 76), oder für Krates (a. a. O. 329, 4) aus seiner Anrufung des Hermes und der Musen; denn dass sie die bestehenden Kulte als staatliche Einrichtung anerkannten (Freudenthal Arch. I, 328), kommt für die vorliegende Frage nicht in Betracht: für uns handelt es sich lediglich darum, ob jemand von θεοὶ reden konnte, der an keine Mehrheit von Göttern glaubte, und diess ist allerdings damit zu erweisen, dass Antisthenes und seine Schüler nicht selten von θεοὶ gesprochen haben, obgleich sie die vielen Götter für eine Erfindung der Menschen, etwas nur dem νόμος, nicht der φύσις angehöriges erklärten. Nennt doch auch Heraklit öfters die Götter (Fr. 20. 44. 102. 126), wiewohl ihm sein System bei diesem Ausdruck theils nur an den Einen θεὸς, theils nur an körperfreie Seelen zu denken erlaubte. Auch Demokrit meint mit den Göttern, denen wir alles Gute zu verdanken haben, (Fr. 13) gewiss nicht jene Wesen, von welchen die Götteridole herstammen sollten (s. u. S. 836[4]), sondern das θεῖον, welches für ihn mit der Natur zusammenfällt. Wenn ferner Plato (Phädo 62 B. Rep. X, 612 E u. ö. s. Th. II a, 929) die Menschen als ein Eigenthum der Götter bezeichnet, für welches diese auf's beste sorgen, so kann er bei den θεοὶ weder an seine „ewigen Götter", die Ideen, noch an die gewordenen Götter, die Gestirne, denken, denn weder diese noch jene befassen sich mit den Angelegenheiten der Menschen; noch weniger an die Volksgötter, die er für Erfindungen der Dichter hält; überhaupt also an keine Mehrheit göttlicher Wesen: die θεοὶ sind nur ein populärer Ausdruck für den θεὸς oder das θεῖον, mit dem sie auch (z. B. Parm. C—E. Theät. 176 A f. Rep. X, 613 A f.) ganz unbedenklich vertauscht werden. Aehnlich ist es bei Aristoteles, wenn er z. B. Eth. I, 8. 1099 b 11 die Eudämonie ein δώρημα θεῶν nennt, ebd. X, 9. 1179 a 24 von der Fürsorge der Götter für die Menschen, VIII, 14. 1162 a 5 von der Liebe der Menschen zu den θεοὶ, IX, 1. 1164 b 5 von der Dankbarkeit gegen Götter und Eltern redet. Auf die einzigen göttlichen Wesen, die sein System neben dem höchsten Gott kennt, die Sphärengeister, lassen sich die θεοὶ in diesen Stellen nicht deuten, sie stehen eben für das θεῖον. Nicht anders verhält es sich Eth. VIII, 9. 1158 b 35 vgl. m. 1159 a 5. Ebenso kann sich Eth. X, 8. 1178 b 8 ff. die Auseinandersetzung über die Eudämonie der Götter ihrer eigentlichen Meinung nach nur auf den θεὸς beziehen, in den sich die θεοὶ auch sofort Z. 21 u. Polit. VII, 1. 3. 1323 b 23. 1325 b 28 verwandeln. Aber Arist. legt für seine Beweisführung, so ernst es ihm mit ihr ist,

selbst in dieser Gestalt nicht glaubt, theils nur als von etwas, woran Andere glauben, theils nur um den auch von ihm getheilten Kern des Götterglaubens, den allgemeinen Begriff des Göttlichen oder der Gottheit, in der herkömmlichen, im Sprachgebrauch feststehenden Weise zu bezeichnen. Auch das erste Fragment[1]) führt aber nicht weiter. Wenn hier der Eine Gott der Grösste unter den Göttern und den Menschen genannt wird, so ist diess ein populärer Ausdruck des Gedankens, dass er der absolut Grösste sei; um daraus[2]) zu schliessen, dass Xenophanes noch weitere Götter neben ihm angenommen habe, müsste man die Worte in einer Weise pressen, deren Unzulässigkeit sich nicht blos an diesem Ausdrucke selbst[3]),

im Ausdruck durchweg die mythische Vorstellung von der Göttergesellschaft im Olymp zu Grunde. Mit welchem Recht könnte man da von einem Dichter wie Xenophanes eine peinlichere Genauigkeit erwarten?

1) Oben S. 526, 3. Die Aechtheit dieses Bruchstücks vertheidigt Freudenthal (Arch. I, 330 ff.) gegen Diels (ebd. 98), wie ich glaube mit Recht.

2) Mit Freudenthal Th. d. Xen. 4 ff. Archiv a. a. O., dem Gomperz Zu Heraklit's Lehre S. 1041 f. Die Apologie der Heilkunst S. 136 zustimmt.

3) Die Götter und die Menschen bilden die zwei Klassen, in welche die Gesammtheit der persönlichen Wesen zerfällt (erst Spätere, wie Isokr. Euag. 39, fügen die *ἡμίθεοι* bei); „Götter und Menschen" bedeutet: jedermann ohne Ausnahme, „weder ein Gott noch ein Mensch": absolut niemand, „der Grösste unter Göttern und Menschen": der Allergrösste, „Vater der Menschen und Götter": Allvater; weitere Folgerungen kann man aber nicht daraus ziehen. So sagt schon der Homerische Zeus Il. A 545 zu Here: was von seinen Rathschlüssen sich zur Mittheilung eigne, *οὔτις ἔπειτα οὔτε θεῶν πρότερος τόν γ' εἴσεται οὔτ' ἀνθρώπων*, so fern auch ohne Zweifel dem Dichter die Vorstellung lag, dass Zeus ebensogut einen Menschen, wie einen Gott, zu seinem Vertrauten machen könnte: die Disjunktion, „kein Mensch und kein Gott" dient lediglich zum wirkungsvolleren Ausdruck des Begriffs Niemand. Noch näher steht den Worten des Xenophanes Il. T. 95 (*Ζῆνα*) *τόνπερ ἄριστον ἀνδρῶν ἠδὲ θεῶν φασ' ἔμμεναι* und ebd. *Θ* 27: *τόσσον ἐγὼ περί τ' εἰμὶ θεῶν περί τ' εἴμ' ἀνθρώπων*. Die Menschen wären hier vollkommen zu entbehren: ihre Nennung dient nur einer Fülle des Ausdrucks, deren formelhaften Charakter die häufige Wiederkehr dieser Zusammenstellung (Il. A 339. *Ξ* 342. O 98. *Σ* 107. *Ω* 533. 677. Od. E 32. H 247. I 521. *Μ* 385. *Π* 265. Y 112. X 39. 346) beweist, und wenn Freudenthal Th. d. Xen. 8 glaubt, Xenophanes hätte seinen Gott unmöglich den grössten unter den nicht realen Göttern und den sehr realen Menschen nennen können, so liesse sich mit demselben Recht behaupten, Homer hätte Zeus nicht den Besten von den Göttern, zu denen er selbst

gehört, und den Menschen, zu denen er nicht gehört, nennen können. Nicht anders verhält es sich mit dem *οὔτε θεῶν τις οὔτε ἀνθρώπων* bei HERAKLIT Fr. 1 (s. u. 586, 2[4]). Der Gedanke, dass ein Mensch die Welt geschaffen haben könnte, ist so ungereimt, dass Heraklit gewiss keine Veranlassung hatte, ihn ausdrücklich abzulehnen: wenn er dennoch erklärt, weder ein Gott noch ein Mensch habe sie geschaffen, so ist diess nur ein emphatischer Ausdruck dafür, dass sie überhaupt nicht geschaffen sei. Ebenso ist Heraklit's Fr. 102: *ἀρηϊφάτους θεοὶ τιμῶσι καὶ ἄνθρωποι*, nur ein emphatischer Ausdruck für die Ehre, welche den Gefallenen gebühre, eine allzu buchstäbliche Analyse verträgt es nicht. Auch bei PLATO tritt in Stellen wie Rep. II, 362 C. 365 A. 366 E. 367 E. 381 C. X, 612 C. D. Symp. 178 A. 179 C. 183 B. Gorg. 508 A, namentlich aber Gess. IX, 879 B die populäre, sprüchwörtliche Natur der Formel klar hervor. Wollte man ihn in der letztern Stelle (in der mir eine Beziehung auf unser Fragment nicht wahrscheinlich ist) ebenso beim Wort nehmen, wie diess bei Xenophanes versucht worden ist, so würde man sich in seinem System vergebens nach den Göttern umsehen, von denen gesagt werden könnte, das Alter stehe bei ihnen in Ehren. Beispiele des gleichen Sprachgebrauchs weist WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF Eurip. Herakl. II, 246 bei HOMER Hymn. in Merc. 525. ARISTOPH. Plut. 420. Frösche 486 nach, indem er zugleich an verwandte disjunktive Umschreibungen der Allheit erinnert. Bei Xenophanes zeigt (wie in dem ersten heraklitischen Bruchstück und Il. Θ 27), das für den Sinn vollkommen entbehrliche *ἀνθρώποισι*, dass wir es mit einer formelhaft feststehenden Redeweise, einer von den homerischen Reminiscenzen zu thun haben, an denen die Xenophanesfragmente so reich sind; denn sonst hätte der Philosoph keinen Anlass gehabt, etwas so selbstverständliches, wie diess, dass der Grösste unter den Göttern auch grösser ist als die Menschen, ausdrücklich hervorzuheben. Derartiger im Sprachgebrauch eingebürgerter Redeweisen haben sich aber jederzeit auch solche bedient, welche dieselben in ihrem ursprünglichen Sinn nicht mehr hätten vertreten können. Man redet noch immer von Engeln und Teufeln, auch wenn man nicht mehr an sie glaubt; man fasst alle Theile der Welt unter dem Ausdruck „Himmel und Erde“ zusammen, versetzt Gott und die seligen Geister in den Himmel, wenn man auch die ursprüngliche Vorstellung vom Himmel längst aufgegeben hat u. s. w. Warum sollte es undenkbar sein, dass es schon Xenophanes ebenso machte, und das zusammenfassende „Götter und Menschen“ beibehielt, wenn auch diejenigen Götter, an die seine Landsleute dabei dachten, und die vielen Götter überhaupt, für ihn nur noch im Glauben der Menschen existirten? Und ist es denn ein grösserer Widerspruch, wenn ein griechischer Monotheist *θεοὶ* sagte, als wenn Schleiermacher und Spinoza und hundert andere, welche die Persönlichkeit Gottes bestreiten, sich dabei fortwährend des persönlich lautenden Wortes „Gott“ bedienen? Bei Xenophanes steht aber auch der Annahme nichts im Wege, dass sein Fr. 1 bestimmte homerische Stellen, nämlich eben Il. T 95. Θ 27, im Auge habe, dass er darin sagen wolle: es gibt allerdings, wie schon Homer anerkennt, einen

sondern auch an verwandten Ausdrücken[1]) darthun lässt. Die eigenen Aussagen unseres Philosophen enthalten daher nicht das geringste, was uns nöthigte oder berechtigte, ihm einen Glauben beizulegen, dessen Falschheit er nach Theophrast's unanfechtbarem, durch Euripides bestätigtem Zeugniss in eingehender Beweisführung dargethan hat. Auch unter den alten Schriftstellern, die seiner erwähnen, ist keiner, der ihm diesen Glauben beilegte[2]). Aristoteles bezeugt viel-

Gott, der grösser ist als Götter und Menschen, aber dieser Gott ist nicht menschenähnlich wie sein Zeus.

1) Ich habe in dieser Beziehung schon früher auf das Prädikat „Gott der Götter" hingewiesen, das jüdische und christliche Dichter Gott ertheilen, und kann diese Parallele noch immer nicht unzutreffend finden. „Gott der Götter" ist doch genau das gleiche, wie „der grösste unter den Göttern." So gut jener Ausdruck von strengen Monotheisten gebraucht worden ist, kann auch dieser von einem solchen gebraucht worden sein; und wenn jenem ursprünglich (wie auch ich glaube) die polytheistische Vorstellung zu Grunde liegt, wonach Jahveh nicht der einzige, sondern nur der mächtigste Gott ist, so wird die Aehnlichkeit dadurch nur um so schlagender: wie die jüdischen und christlichen Monotheisten, so hat nach meiner Annahme auch Xenophanes eine auf polytheistischem Boden erwachsene Ausdrucksweise sich angeeignet, ohne damit seinem Monotheismus etwas vergeben zu wollen. Auch bei Plato werden übrigens Tim. 41 A die gewordenen Götter θεοὶ θεῶν genannt, wiewohl sein System keine Götterwesen kennt, deren Götter sie sein könnten.

2) Man beruft sich zwar auf Cic. Divin. I, 3, 5: *Xenophanes, unus qui Deos esse diceret, divinationem funditus sustulit.* Allein diese Stelle kann für unsere Frage selbst dann nichts beweisen, wenn hier wirklich *Deos* nicht *Deum*, zu lesen ist, und wenn auch bei Posidonius (falls dieser Cicero's Quelle war) θεοὺς stand, was doch beides unsicher ist. Denn 1) ist ihr Urheber offenbar über die Philosophen, von denen er spricht, nicht genau unterrichtet, da er im folgenden behauptet, alle Sokratiker, mit Einschluss der Akademiker und Peripatetiker, hätten die Mantik anerkannt, während doch die Cyniker sie verspotteten und Aristoteles sie (gerade wie Dicäarch, aber nicht wie die *antiqui philosophi*) nur für wenige natürlich erklärbare Fälle zuliess (vgl. Th. II a, 330. b, 551); und 2) ist es sehr unwahrscheinlich, dass mit den Worten: *Deos esse diceret* der Glaube an eine Mehrheit von Göttern, im Gegensatz zu dem an ihre Einheit, und nicht vielmehr der Glaube an das Dasein einer (sei es nun einheitlich oder vielheitlich gedachten) Gottheit, im Gegensatz zur Gottesleugnung, bezeichnet werden soll. Der Gegensatz des Monotheismus und Polytheismus hat mit der Frage über die Mantik nichts zu thun, und wird im Zusammenhang mit derselben weder hier noch sonst berührt; um so mehr aber, wie es nicht anders sein konnte, der Streit über das Dasein der Götter; vgl. § 9 f. Sollte die Viel-

mehr[1]), unter Theophrast's Zustimmung[2]), er habe das Eine Weltganze für die Gottheit erklärt; was unmöglich so uneingeschränkt gesagt werden konnte, wenn die Meinung nicht die wäre, dass er nur dieses Ganze dafür erklärt, dass er den Begriff der Gottheit dem des Weltganzen gleichgesetzt habe. Dass er neben diesem auch gewissen Theilen der Welt, ähnlich wie später die Stoiker, eine göttliche Natur zugeschrieben und sie gleichfalls Götter genannt habe, liesse sich nur dann annehmen, wenn uns diese Thatsache durch seine eigenen Aussagen oder durch glaubwürdige Zeugen verbürgt wäre, wenn keine entgegenstehenden Erklärungen von ihm vorlägen, und wenn sein System für weitere Wesen neben dem Einen Gott Raum liesse, auf welche sein Gottesbegriff anwendbar wäre. Von diesen drei Bedingungen fehlt es aber nicht blos an den beiden ersten, wie bereits gezeigt ist, ganz und gar, sondern auch an der dritten. Zum Begriff der Gottheit gehört für Xenophanes als eines seiner wesentlichsten Merkmale die Ewigkeit und Unveränderlichkeit[3]); wenn er für seine eigene Rechnung von Göttern redete, könnte er diesen Namen nur solchen Wesen beilegen, denen jene Eigenschaften zukommen. Wo finden sich denn aber solche

heit der Götter als solche betont werden, so müsste man auch den Zusatz: *plures Deos* erwarten; statt dessen wechselt gleich § 10 *Deus* mit *Deos*. Wird endlich bemerkt (Freudenthal Theol. d. Xen. 11), wenn Xen. die Vielheit der Götter geleugnet hätte, so würde er auch nicht einmal im weiteren Sinn zu denen, *qui Deos esse dicerent*, sondern nur zu den Atheisten gerechnet worden sein, so trifft diess zwar für Andere, wie den Epikureer N. De. I, 13, 32, aber nicht für den Stoiker zu, dem Cicero hier folgt. Nennt doch jener c. 12, 29 auch Demokrit einen Gottesleugner, dieser einen *gravis auctor*.

1) In der S. 513, 1 angeführten Stelle. Sollte hier das ἓν dem θεὸς nicht einfach gleichgesetzt, sondern neben ihm noch eine Mehrheit weiterer Götter vorbehalten werden, so müsste dem θεὸς nothwendig ein beschränkender Zusatz (τὸν πρῶτον θεὸν oder ähnliches) beigefügt sein.

2) Dass nämlich die Worte b. Simpl. Phys. 22, 30: τὸ ἓν τοῦτο καὶ πᾶν τὸν θεὸν ἔλεγεν ὁ Ξεν. ihm entnommen sind, erhellt (vgl. S. 509, 1) aus ihrer Uebereinstimmung mit den aristotelischen und mit Cic. Acad. II, 37, 118 (s. u. 536, 1). Ebenso wird Hippolytus' τὸν θεὸν εἶναι ἕνα (s. S. 524 unt.) aus ihm stammen; auch dieses kann aber unmöglich etwas anderes besagen wollen, als: Gott sei nur Einer.

3) Vgl. S. 524. 537 f.

Wesen in seinem System? Aristoteles nennt die Sphärengeister eben desshalb göttliche Wesen, weil sie die „ewigen und unveränderlichen Substanzen“ sind; wer dagegen so, wie Xenophanes (s. u.), selbst die Sonne für ein vorübergehendes Meteor hielt und die Erde zeitweise in's Meer versinken liess, der kannte ausser dem Weltganzen selbst überhaupt nichts Ewiges und Unwandelbares [1]), und hatte nicht die geringste Veranlassung, im Widerspruch mit seiner eingehend begründeten Behauptung, dass es unter den Göttern keine Hegemonie gebe, Untergötter zu ersinnen, die er weder den menschenähnlichen Göttern des Volksglaubens hätte gleichsetzen, noch in seinem eigenen Weltbild unterbringen können [2]).

1) Und auch Freudenthal (Th. d. Xen. 28 ff.) wird es schwer, für ein solches bei Xenophanes Raum zu schaffen. Er denkt an „unentstandene und nie vergehende Einzelwesen“, die als „Theile der Einen Gottheit“ „kleinere Kreise der Welt beherrschen.“ Allein auch abgesehen davon, dass niemand dieser Wesen erwähnt: wenn sie Einzelwesen sind, „die Xen. als Götter neben die Eine Urgottheit stellte,“ so könnte das Eine Weltganze nicht (nach S. 533, 1. 2) als die Gottheit, sondern nur als eine Gottheit oder die höchste Gottheit bezeichnet, und es könnte nicht (nach S. 532) bestritten werden, dass eine Ueber- und Unterordnung unter den Göttern stattfinde; denn die vielen Götter müssten dem Einen grössten Gott untergeordnet sein. Sind sie andererseits Theile jenes Einen, so hätte das letztere nur in dem Sinn der Grösste unter Göttern und Menschen genannt werden können, dass damit gesagt werden sollte: „im Vergleich mit Göttern und Menschen“; denn das Ganze kann mit seinen Theilen nicht in eine Reihe gestellt werden, man kann nicht sagen, das Heer sei der grösste unter den Truppentheilen. Geben wir aber dem Ausdruck diese Bedeutung, so haben wir kein Recht mehr zu behaupten, dass das ἔν τε θεοῖς, Fr. 1, sich nur auf reale Wesen beziehen lasse, denn vergleichen konnte Xen. seinen Gott auch mit mythischen, blos vorgestellten Göttern. In beiden Fällen müsste man aber auch fragen, an welche Anschauungen Xen. die Vorstellung von seinen Göttern hätte anknüpfen können; denn die menschenähnlichen Götter hat er aufgegeben, und an blosse metaphysische Abstraktionen können wir bei einem so alterthümlichen Philosophen nicht denken. Auch Freudenthal weist daher auf einige Gegenstände hin, die Xen. als ewige göttliche Wesen hätte betrachten können. Da er aber selbst bemerkt, es solle „auf keine dieser Muthmassungen irgend welches Gewicht gelegt werden“, unterlasse ich es, sie im einzelnen zu prüfen.

2) Wir haben daher keinen Anlass, diese vielen Götter mit Kern (Beitr. 4) in eine frühere Periode von Xenophanes' philosophischer Entwicklung zu verweisen, über die uns jede Kunde fehlt (vgl. S. 512, 5) und

Schon in unsern bisherigen Erörterungen hat es sich nun gezeigt, dass das, was Xenophanes von der Einheit Gottes sagt, eine allgemeinere Bedeutung hat; und so wird uns denn auch ausdrücklich bezeugt, er habe diese Aussage auf die Gesammtheit der Dinge ausgedehnt. Schon PLATO fasst seine Ansicht mit der seiner Nachfolger in dem Ausdruck zusammen, dass alles Eines sei[1]). Ebenso nennt ihn ARISTOTELES den ersten Urheber der Lehre von der Einheit aller Dinge, und erläutert diess näher dahin, dass er im Hinblick auf das Weltganze dieses Eine für die Gottheit erklärt habe[2]). | Uebereinstimmend damit bezeugt THEOPHRAST[3]), er habe in und mit der Einheit des Urgrundes die Einheit alles Seienden behauptet, er habe das Eine Weltganze der Gottheit gleichgesetzt[4]); und TIMON lässt ihn von sich selbst sagen, wohin er seinen Blick gewandt habe, immer habe sich ihm alles in Ein und dasselbe ewige, gleichartige Wesen aufgelöst[5]). Diesen

deren Annahme (wie FREUDENTHAL Th. d. X. 5 f. zeigt) nicht unbedenklich wäre, oder sonst einen der a. a. O. verzeichneten Auswege einzuschlagen.

1) Soph. 242 D: *τὸ δὲ παρ' ἡμῖν Ἐλεατικὸν ἔθνος, ἀπὸ Ξενοφάνους τε καὶ ἔτι πρόσθεν ἀρξάμενον, ὡς ἑνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων οὕτω διεξέρχεται τοῖς μύθοις.*

2) Metaph. I, 5. 986 b 10: *εἰσὶ δέ τινες οἳ περὶ τοῦ παντὸς ὡς ἂν μιᾶς οὔσης φύσεως ἀπεφήναντο.* Von diesen heisst es dann weiter, ihr einheitliches Urwesen sei nicht wie der Urstoff der Physiker Grund des Werdens, sondern *ἀκίνητον εἶναί φασιν. . . . Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἑνίσας* u. s. w. (s. o. 513, 1). Die Worte: *εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν φησιν εἶναι τὸν θεόν* können hier nur den im Text wiedergegebenen Sinn haben: mit dem *ἓν* muss eben der *ὅλος οὐρανὸς*, das *ἓν καὶ πᾶν* Theophrast's gemeint sein. Denn theils würde jede andere Deutung des *ἓν* uns nöthigen, dem alten Physiker einen für ihn viel zu abstrakten Gedanken, die Gleichstellung der Gottheit mit der Zahl Eins oder dem metaphysischen Begriff der Einheit zuzuschreiben, theils hat auch bei Timon und bei Theophrast, dessen Darstellung sich durchweg an die aristotelische Metaph. I anschliesst, das *ἓν* des Xenophanes nur diese Bedeutung. Auch Metaph. X, 2 Anf. bestätigt diese Auffassung.

3) B. SIMPL., oben S. 508, 1.

4) *Τὸ γὰρ ἓν τοῦτο καὶ πᾶν τὸν θεὸν ἔλεγεν ὁ Ξεν.* s. o. S. 509, 1. 510, 1.

5) B. SEXT. Pyrrh. I, 224 legt er ihm die Worte in den Mund:
— *ὅππῃ γὰρ ἐμὸν νόον εἰρύσαιμι*
εἰς ἓν ταὐτό τε πᾶν ἀνελύετο· πᾶν δ' ἐὸν αἰεὶ
πάντῃ ἀνελκόμενον μίαν εἰς φύσιν ἵσταθ' ὁμοίαν.

einstimmigen Aussagen unserer zuverlässigsten Gewährsmänner, denen auch alle Späteren beitreten[1]), desshalb zu misstrauen, weil sich ein solcher Pantheismus mit dem reinen Theismus des | Xenophanes nicht vertrage[2]), haben wir kein Recht. Woher wissen wir denn, dass die Erklärungen des Xenophanes über die Einheit, die Ewigkeit, die Unbeschränktheit, die Geistigkeit Gottes in theistischem, und nicht vielmehr in pantheistischem Sinn gemeint sind? Seine eigenen Aussprüche lassen diess ganz unentschieden; die Wahrscheinlichkeit aber würde, auch abgesehen von den Zeugnissen der Alten, für ihre pantheistische Auffassung sprechen; denn da die griechischen Götter nichts anderes sind, als die personificirten Kräfte

1) Cic. Acad. II, 37, 118: *Xenophanes . . unum esse omnia neque id esse mutabile et id esse Deum, neque natum et sempiternum, conglobata figura.* N. D. I, 11, 28; *tum Xenophanes, qui mente adjuncta omne praeterea, quod esset infinitum, Deum voluit esse.* Dass auch die erste Stelle aus dem Griechischen übersetzt ist, zeigt Krische Forschungen I, 90; dass sie mittelbar (und wenigstens in ihren Anfangsworten ziemlich genau) aus Theophrast stammt, Diels Doxogr. 119. 481. Dasselbe bestätigen die übrigen, theils mittelbar theils unmittelbar von der gleichen Quelle herrührenden Angaben: Theod. cur. gr. aff. IV, 5. S. 57 (Aëtius): *Ξ. . . ἓν εἶναι τὸ πᾶν ἔφησε, σφαιροειδὲς καὶ πεπερασμένον, οὐ γεννητὸν, ἀλλ' ἀΐδιον καὶ πάμπαν ἀκίνητον.* Plut. b. Eus. s. u. S. 537, 3. Sext. Pyrrh. I, 225 (vgl. III, 218): *ἐδογμάτιζε δὲ ὁ Ξ. . . ἓν εἶναι τὸ πᾶν καὶ τὸν θεὸν συμφυῆ τοῖς πᾶσιν· εἶναι δὲ σφαιροειδῆ καὶ ἀπαθῆ καὶ ἀμετάβλητον καὶ λογικόν.* Hippol. Refut. I, 14: *λέγει δὲ ὅτι οὐδὲν γίνεται οὐδὲ φθείρεται οὐδὲ κινεῖται, καὶ ὅτι ἓν τὸ πᾶν ἐστιν ἔξω μεταβολῆς.* Galen h. ph. c. 7: *Ξενοφάνην μὲν περὶ πάντων ἠπορηκότα, δογματίσαντα δὲ μόνον τὸ εἶναι πάντα ἓν καὶ τοῦτο ὑπάρχειν θεὸν, πεπερασμένον, λογικὸν, ἀμετάβλητον.* Die Einheit alles Seins legt auch Alexander Xenophanes bei; Metaph. 23, 18 Bon. (zu 984 a 29): *λέγει μὲν περὶ Ξενοφάνους καὶ Μελίσσου καὶ Παρμενίδου· οὗτοι γὰρ ἓν τὸ πᾶν ἀπεφήναντο.* Ebd. 32, 17 (zu 986 b. 8): *τῶν ἓν τὸ ὂν εἶναι θεμένων . . . ὡς τοῦ παντὸς μιᾶς φύσεως οὔσης· ὧν ἦν Ξενοφάνης τε καὶ Μέλισσος καὶ Παρμενίδης.* Ebd. 33, 10 (zu 986 b 17 s. o. 513, 1): *τὸ δὲ „ἐνίσας" ἴσον ἐστὶ τῷ πρῶτος ἓν εἶναι τὸ ὂν εἰπών.*

2) Cousin Fragm. philos. I, 37 ff. Karsten 134 ff. Aehnlich bezweifelt Brandis gr.-röm. Phil. I, 365, dass X. die Einheit alles Seins gelehrt habe, da er das Getheilte, im Werden Erscheinende, dem einigen einfachen Sein nicht habe gleichsetzen können, und Krische Forsch. 94 will ihn nicht zum Pantheisten machen lassen, weil er nur das vom Werden gesonderte Sein für die Gottheit halte. Aber es fragt sich eben, ob X. das Seiende vom Werdenden so bestimmt unterschieden hat, wie ihm hier zugetraut wird.

der Natur und des Menschenlebens, so lag es für denjenigen, welcher an ihrer Vielheit Anstoss nahm, unbedingt näher, sie in die Anschauung der allgemeinen Naturkraft, als in die Idee eines ausserweltlichen Gottes zusammenzufassen. Wir haben daher allen Grund zu der Annahme, Xenophanes wolle mit seinen Sätzen über die Einheit Gottes zugleich auch die Einheit der Welt behaupten, und wir können es uns gerade auf seinem Standpunkt recht gut erklären, wenn ihm die zweite von diesen Behauptungen mit der ersten unmittelbar gegeben zu sein schien. Indem er über den Grund der Dinge nachdachte, suchte er diesen zunächst mit dem religiösen Glauben in dem Walten der Gottheit. Aber die Vielheit, Beschränktheit und Menschenähnlichkeit der Götter wusste er mit seinem Begriff von der Gottheit nicht zu vereinigen; ebenso schien ihm aber auch jene Einheit der Welt, welche schon für die sinnliche Anschauung in ihrer scheinbaren Umgrenzung durch das Himmelsgewölbe, für die tiefere Betrachtung in der Gleichartigkeit und dem Zusammenhang der Erscheinungen hervortritt, die Einheit der weltbildenden Kraft zu fordern[1]), | die er sich von der Welt selbst nicht getrennt dachte. Gott und Welt verhalten sich hier wie das Wesen und die Erscheinung: wenn die Gottheit nur Eine ist, müssen auch alle Dinge ihrem Wesen nach Eins sein und umgekehrt, die polytheistische Naturreligion wird zum philosophischen Pantheismus.

Von der Welt-Gottheit hatte nun Xenophanes gesagt, sie sei immer gleichartig[2]). Was er damit ausdrücken wollte, war dem Bericht nach, welcher Theophrast's Aussage darüber am treuesten wiedergibt[3]), diess, dass die Welt immer so ge-

1) Dahin weist nicht blos Timon in den oben angeführten Versen, sondern auch Arist. a. a. O. in den Worten: *εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας*, und Theophrast, wenn er ihn (s. o. 508, 1) die Einheit der *ἀρχὴ*, des letzten Grundes der Dinge, behaupten lässt.

2) M. vgl. was S. 505, 2. 524, 2. 535, 5 aus der Schrift über Melissus, Timon und Hippolytus angeführt ist, und die folg. Anm.

3) Ps.-Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8, 4: *Ξενοφ. δὲ . . . οὔτε γένεσιν οὔτε φθορὰν ἀπολείπει, ἀλλ' εἶναι λέγει τὸ πᾶν ἀεὶ ὅμοιον. εἰ γὰρ γίγνοιτο τοῦτο, φησίν, ἀναγκαῖον πρὸ τούτου μὴ εἶναι· τὸ μὴ ὂν δὲ οὐκ ἂν γένοιτο οὐδ' ἂν τὸ μὴ ὂν ποιῆσαι τι οὔτε ὑπὸ τοῦ μὴ ὄντος γένοιτ' ἄν τι.*

wesen sein müsse wie sie ist, da sie unmöglich aus dem Nichts entsprungen sein könne. Die Gleichartigkeit bezeichnet also hier die Unveränderlichkeit, vermöge deren die Welt und die Weltursache, wie diess auch sonst bezeugt wird[1]), immer als dieselben existirt haben müssen[2]), ohne dass doch Xenophanes, wie wir finden werden, aus diesem Satze schon mit Parmenides auch für alle einzelnen Theile der Welt die Unmöglichkeit der Veränderung, des Entstehens und Vergehens abgeleitet hätte[3]). Weniger empfiehlt es sich, die durchgängige Gleichartigkeit Gottes darauf zu beziehen, dass sein Erkennen allen seinen Theilen gleich sehr zukomme[4]). Eine dritte Erklärung versteht das *ὅμοιον* von der Gestalt der Welt, und leitet daraus die Annahme ab, dass sich Xenophanes die Welt oder die Gottheit kugelförmig und somit begrenzt gedacht habe[5]); während andere umgekehrt behaupten, er habe dieselbe für unbegrenzt erklärt[6]). Auch

1) Von der Gottheit in den S. 524, 2 besprochenen Stellen, von der Welt Plac. II, 4, 11.

2) Der gleiche Gedanke liegt dem Beweise für die Ewigkeit Gottes zu Grunde, welchen De Mel. c. 3 Anf. Xenophanes in den Mund legt, indem der Verfasser denselben nach seiner Manier mittelst des Dilemma führen lässt: *ἀνάγκη γὰρ ἤτοι ἐξ ὁμοίου ἢ ἐξ ἀνομοίου γενέσθαι τὸ γενόμενον· δυνατὸν δὲ οὐδέτερον*, u. s. w. Auch Timon (s. S. 535, 5) bringt die *φύσις ὁμοία* mit dem *ἐὸν αἰεὶ* in unmittelbare Verbindung, und Melissus (s. u. S. 558, 1[4]) bemerkt Fr. 11, wenn das Seiende sich änderte, wäre es *μὴ ὅμοιον*.

3) Dass dieses beides nicht nothwendig verbunden zu sein brauchte, beweist, um von Aristoteles nicht zu reden, schon Heraklit, wenn er trotz der Lehre vom Fluss aller Dinge behauptet, die Welt sei immer gewesen; vgl. S. 586[4].

4) Diese Auffassung deutet De Mel. c. 3 (s. o. 505, 2) und c. 4. 978 a 6 (*ἀλλ' ἴσως τοῦτο βούλεται τὸ πάντῃ αἰσθάνεσθαι, ὅτι οὕτως ἂν βέλτιστα ἔχοι, ὅμοιος ὢν πάντῃ*) an; weniger bestimmt Timon in den S. 526, 1 angeführten Versen.

5) Simpl. Phys. 23, 16: nach Alexander halte Xen. das *ἓν καὶ πᾶν* für begrenzt und kugelförmig; *πεπερασμένον δὲ καὶ σφαιροειδὲς αὐτὸ διὰ τὸ πανταχόθεν ὅμοιον λέγειν* (sc. *Ἀλέξ. φησίν*, auch das *λέγει* der Aldina müsste aber Alexander zum Subjekt haben). Hippol. s. o. 524, 2. Cic. Acad. II, 13. Sextus u. Ps.-Galen. s. o. 536, 1. Diog. IX, 19 s. o. 524, 2 Schl. Die Begrenztheit der *ἀρχὴ* legt auch Philop. Phys. 21, 22 Xenophanes und Parmenides gemeinschaftlich bei.

6) So der Epikureer Cicero's N. D. I, 11 s. o. 536, 1 und Nikolaos von Damaskus s. S. 515, 1.

von diesen Annahmen ist aber nach den früher[1]) besprochenen bestimmten Erklärungen des Aristoteles und Theophrast keine für geschichtlich zu halten; sie können vielmehr bei Theophrast, wenn sie auf ihn zurückgehen, unmöglich so bestimmt gelautet haben, wie bei seinen Nachfolgern. Er wäre wenigstens durch sie in einen auffallenden Widerspruch mit sich selbst gerathen, und wird desshalb wohl nur gesagt haben: dass Xenophanes das All-Eine für begrenzt halte, könnte man daraus schliessen, dass er es als das beschreibe, was überall sich selbst gleich sei, denn ein solches sei die Kugel; dass er es für unbegrenzt halte, aus seinen Aeusserungen über die Erdtiefe und die Luft. Diese beiden hatte er nämlich unendlich genannt[2]). Er hatte aber mit diesem Ausdruck schwerlich etwas absolut unbegrenztes, sondern nur etwas für uns unmessbares bezeichnen wollen[3]); und wenn er auch bei Ge-

1) S. 513, 1. 507 ff.

2) Er selbst sagt diess zwar nur von der Erde, wenn es Fr. 12 b. Ach. Tat. Isag. S. 127 E Pet. heisst: *γαίης μὲν τόδε πεῖρας ἄνω πὰρ ποσσὶν ὁρᾶται αἰθέρι προςπλάζον, τὰ κάτω δ' ἐς ἄπειρον ἱκάνει.* Aber schon Arist. De cœlo II, 12. 294 a 21 bezieht auf ihn, wo er derjenigen erwähnt, welche *ἄπειρον τὸ κάτω τῆς γῆς εἶναί φασιν, ἐπ' ἄπειρον αὐτὴν ἐῤῥιζῶσθαι λέγοντες, ὥσπερ Ξενοφ.*, den Tadel des Empedokles gegen die Meinung, dass *ἀπείρονα γῆς τε βάθη καὶ δαψιλὸς αἰθήρ.* Ebenso De Mel. c. 2. 976 a 32; *ὡς καὶ Ξενοφάνης ἄπειρον τό τε βάθος τῆς γῆς καὶ τοῦ ἀέρος φησὶν εἶναι* u. s. w. Die gleiche Angabe wiederholen Ps.-Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8, 4. Plac. III, 9, 4. Hippol. I, 14 (vgl. Kosmas Indicopl. S. 149. Georg. Pachym. S. 118. b. Brandis comm. el. 48. Karsten 154. Cousin 24 f.) hinsichtlich der Erde; wenn jedoch Chiappelli (Rendiconti d. Acad. dei Lincei 1888. Vol. IV, fasc. 4, 89 ff.) zu zeigen sucht, dass sich Xen. nur die Erde nach unten hin unbegrenzt, die Luft dagegen von dem auf dem Erdrande ruhenden Himmelsgewölbe umfasst gedacht habe, so unterschätzt er nicht allein das Zeugniss der Schrift über Melissus, sondern er hat auch die empedokleischen Verse missverstanden. Die Worte: *εἴπερ ἀπείρονα* u. s. w. besagen nicht: „wenn die Erdtiefe unermesslich und die Luft reichlich vorhanden ist;" schon das *τε καὶ* beweist vielmehr, dass beide, Erde und Luft, als unbegrenzt bezeichnet werden sollen, dass zu übersetzen ist: „wenn die Erdtiefe und die Luftmasse unbegrenzt sind," und nur dieses kann Empedokles überhaupt gesagt haben: dass der *αἰθὴρ* (den er selbst V. 60 *αἰθέρος ἄπλετον ὕψος* nennt) *δαψιλὸς* sei, könnte er doch unmöglich bestreiten.

3) Werden ihm doch auch (s. u. 545, 2) nicht blos viele, sondern auch *ἄπειροι ἥλιοι καὶ σελῆναι* zugeschrieben. Empedokles V. 60 nennt

legenheit, dem Sinnenschein gemäss, von der Grenzenlosigkeit der Erdtiefe und des Luftraumes redete, so folgt daraus noch lange nicht, dass er damit die wissenschaftliche Ueberzeugung von der Unbegrenztheit der Welt und der Gottheit aussprechen wollte. | Mit grösserem Recht werden wir uns bei der Angabe, er habe die Welt für ungeworden, ewig und unvergänglich erklärt[1]), an die gleichlautenden Bestimmungen über die Gottheit erinnern; mit der Ewigkeit der Gottheit konnte ihm die der Welt unmittelbar gesetzt zu sein scheinen, weil ihm die Gottheit eben nichts anderes als der innere Grund der Welt war. Aber diese Ewigkeit scheint er der Welt nur im allgemeinen, ihrer Substanz nach, beigelegt zu haben, ohne desshalb auch das *Weltgebäude* in seinem gegenwärtigen Zustand für ungeworden zu erklären. Ebenso kann er den Satz, dass alles sich gleich bleibe[2]), mit Rücksicht auf die | Unveränderlichkeit des Weltganzen ausgesprochen haben; dass er jedoch nicht die Absicht gehabt haben kann, damit alles Entstehen und Vergehen, alle Veränderung und Bewegung in der Welt zu leugnen, erhellt aus seinen Annahmen über die Entstehung der Einzeldinge und die Veränderungen des Erdkörpers, mit denen er nicht, wie Parmenides mit seiner Physik, nur die täuschende Erscheinung darstellen wollte[3]). Dass er vollends schon in der Weise seines Nachfolgers das Seiende dem Nichtseienden entgegengesetzt und jenes allein für wirklich erklärt hätte, wird von keinem unserer Zeugen behauptet.

die Luft, welche nur den vierten Theil der (selbst in ihrer Gesammtheit begrenzten) Stoffmasse bildet, *ἄπλετος*, es bestätigen überhaupt Beispiele genug, dass (wie Arist. Phys. III 4. 204 a 5 bemerkt) oft auch schon das, was nur schwer zu durchmessen ist, *ἄπειρον* genannt wird.

1) S. o. 536, 1 und Plac. II, 4, 3: *Ξενοφάνης ἀγέννητον καὶ ἀΐδιον καὶ ἄφθαρτον τὸν κόσμον.*

2) Plut. Cic. Hippol. u. a. s. S. 536, 1.

3) Diese Absicht, welche ihm Braniss Gesch. d. Phil. s. Kant I, 115 unterschiebt und auch Ritter I, 477 in den unten zu besprechenden Versen Fr. 12. 18 zu erkennen geneigt ist, wird in Wahrheit weder hier noch in einem anderen von seinen Bruchstücken angedeutet, und den Späteren ist sie so unbekannt, dass Arist. Metaph. I, 5. 986 b 27 den Parmenides ausdrücklich Xenophanes und Melissus als den einzigen gegenüberstellt, welcher seiner Lehre von dem Einen eine Erklärung der Erscheinungswelt beigefügt habe.

Jene physikalischen Annahmen selbst stehen mit dem philosophischen Grundgedanken des Xenophanes kaum in irgend einem Zusammenhang, sondern es sind vereinzelte Beobachtungen und Vermuthungen, theilweise sinnreich, theilweise aber auch kindlich-einfacher Natur, wie diess am Anfang der Naturwissenschaft nicht anders sein konnte.

Für den Grundstoff aller Dinge soll Xenophanes die Erde, oder nach andern Erde und Wasser gehalten haben[1]). Indessen | scheinen die Verse, auf welche diese Angabe gestützt wird, nur von den irdischen Wesen zu handeln[2]), und somit nichts weiter auszusagen, als was auch sonst häufig vorkommt[3]). Aristoteles erwähnt da, wo er die elementarischen Grundstoffe der Früheren aufzählt, des Xenophanes nicht blos nirgends, sondern er sagt auch[4]), keiner von denen, welche nur Einen Urstoff annahmen, habe die Erde als solchen genannt, so dass er also die eine der obigen Angaben ausdrücklich ausschliesst; dass er aber die andere bestätige[5]), wenn er das Trockene und das Feuchte unter den Urstoffen nennt[6]), lässt sich um so weniger annehmen, da er Parmenides wiederholt als den einzigen unter den eleatischen Philosophen be-

1) Beide Meinungen erwähnen Sext. Math. X, 313 f. Hippol. Refut. X, 6 f., S. 498, indem sie zugleich die Verse des X. anführen, worauf dieselben sich beriefen, die eine nämlich auf Fr. 8: *ἐκ γαίης γὰρ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ*, die andere auf Fr. 9: *πάντες γὰρ γαίης τε καὶ ὕδατος ἐκγενόμεσθα*, vgl. Fr. 10: *γῆ καὶ ὕδωρ πάνθ' ὅσσα γίνονται ἠδὲ φύονται*. Für die erste erklären sich, wie Brandis comm. 44 ff. und Karsten 45 ff. 146 ff. bemerken, Plut. b. Eus. a. a. O. Stob. Ekl. I, 294. Hippol. I, 14. Theod. cur. gr. aff. II, 10. S. 22. IV, 5. S. 56; für die zweite Sext. Math. IX, 361. Pyrrh. III, 30. Porph. b. Simpl. Phys. 188, 32 und Philop. Phys. 125, 27. Ps.-Plut. V. Hom. 93. Eustath. z. Il. VII, 99. Galen H. phil. c. 18. Epiph. Exp. fid. S. 1087 B.

2) Wenn daher Sabinus b. Galen in Hipp. de nat. hom. I, S. 52 K. sagt, X. erkläre die Erde für die Substanz des Menschen (nicht: aller Dinge, wie Karsten 150 angibt), so hat er nicht Unrecht, und Galen's herber Tadel ist, wie auch Brandis a. a. O. anerkennt, unbegründet.

3) Man denke nur an die Worte 1. Mos. 3, 19, oder an das homerische: *ὕδωρ καὶ γαῖα γένοισθε* Il. VII, 99.

4) Metaph. I, 8. 989 a 5.

5) Wie Porphyr a. a. O. will.

6) Phys. I, 5. 188 b 33: *οἱ μὲν γὰρ θερμὸν καὶ ψυχρὸν οἱ δ' ὑγρὸν καὶ ξηρὸν* (*ἀρχὰς λαμβάνουσι*).

zeichnet, der neben der Einen Substanz zwei entgegengesetzte Elemente habe[1]). Dagegen mochten die Späteren um so eher geneigt sein, die Verse des Xenophanes in dem angegebenen Sinn zu deuten, da dieser Philosoph (s. u.) auch die Gestirne aus den Ausdünstungen der Erde und des Wassers entstehen liess. Wenn weiter behauptet wird, er habe die Erde selbst für eine Verbindung von Luft und Feuer gehalten[2]), so ist diess gewiss unrichtig[3]); und auf einem | ähnlichen Missverständniss mag es beruhen, wenn ihm die Lehre von den vier Elementen beigelegt wird[4]); denn so leicht es Späteren sein musste, ihre vier Grundstoffe in jeder physikalischen Darstellung zu finden, so erklärt doch ARISTOTELES[5]) den Empedokles zu bestimmt für den Urheber jener Lehre, und ihr Zusammenhang mit der parmenideïschen Metaphysik ist zu augenfällig, als dass wir annehmen könnten, ein Früherer habe vor ihm nicht etwa nur beiläufig des Feuers, des Wassers u. s. w. erwähnt, sondern ausdrücklich die vier Stoffe als Grundlage aller zusammengesetzten Körper bezeichnet.

Begründeter ist ohne Zweifel die Angabe, die Erde sei nach Xenophanes aus dem flüssigen in den festen Zustand gelangt, und werde mit der Zeit wieder durch's Wasser in Schlamm verwandelt werden. Er hatte nämlich Versteinerungen von Seethieren mitten im Lande und selbst auf Bergen bemerkt, und er wusste sich diese Erscheinung nur durch die Voraussetzung zu erklären, dass der Erdkörper, oder doch

1) Metaph. I, 4. 5. 984 b 1. 986 b 27 ff.

2) Plac. III, 9, 4: ἐξ ἀέρος καὶ πυρὸς συμπαγῆναι.

3) BRANDIS gr.-röm. Phil. I, 372 vermuthet, Xenoph. sei hier, wie auch sonst öfters, mit Xenokrates verwechselt, dem aber doch PLUT. fac. lun. 29, 4. S. 944 nicht diese Meinung zuschreibt; KARSTEN S. 157 bezieht die Angabe darauf, dass X. Luft und Feuer, d. h. Dampf und Wärme aus der Erde sich entwickeln lasse; die wahrscheinlichste Erklärung ist mir aber die von RITTER, I, 479 vgl. BRANDIS comm. el. 47, dass die Worte in ihrem ursprünglichen Zusammenhang nur besagen wollten, die Erde sei durch Einwirkung der Luft und des Feuers aus dem flüssigen Zustand (s. u.) in den festen übergegangen.

4) DIOG. IX, 19.

5) Metaph. I, 4. 985 a 31.

die Oberfläche desselben, einem periodischen Uebergang aus dem flüssigen Zustand in den festen und umgekehrt unterworfen sei, wobei das Menschengeschlecht zugleich mit seinem Wohnsitz im Wasser versinken sollte, um bei der Wiederherstellung des festen Landes jedesmal wieder neu zu entstehen[1]). | Spätere machen aus den unzähligen Erdbildungen | unzählige Welten[2]), was jedenfalls ungenau ist. Doch kann

1) Hippolyt. I, 14: *ὁ δὲ Ξ. μῖξιν τῆς γῆς πρὸς τὴν θάλασσαν γενέσθαι δοκεῖ καὶ τῷ χρόνῳ ἀπὸ τοῦ ὑγροῦ λύεσθαι, φάσκων τοιαύτας ἔχειν ἀποδείξεις, ὅτι ἐν μέσῃ γῇ καὶ ὄρεσιν εὑρίσκονται κόγχαι, καὶ ἐν Συρακούσαις δὲ ἐν ταῖς λατομίαις λέγει εὑρῆσαι τύπον ἰχθύος καὶ φωκῶν, ἐν δὲ Πάρῳ τύπον ἀφύης ἐν τῷ βάθει τοῦ λίθου, ἐν δὲ Μελίτῃ πλάκας συμπάντων θαλασσίων.* (Diese paläontologischen Thatsachen scheint Xen. zuerst beachtet zu haben; dass sie aber auch den Späteren zu denken gaben, zeigt unter anderem Herod. II, 12. Theophr. Fr. 30, 3. Strabo I, 3, 4. S. 49 f.) *ταῦτα δέ φησι γενέσθαι ὅτε πάντα ἐπηλώθησαν πάλαι, τὸν δὲ τύπον ἐν τῷ πηλῷ ξηρανθῆναι. ἀναιρεῖσθαι δὲ τοὺς ἀνθρώπους πάντας ὅταν ἡ γῆ κατενεχθεῖσα εἰς τὴν θάλασσαν πηλὸς γένηται, εἶτα πάλιν ἄρχεσθαι τῆς γενέσεως καὶ τοῦτο πᾶσι τοῖς κόσμοις γίνεσθαι* (wofür Diels Doxogr. 566, 9 mit Beziehung auf Arist. Meteor. I, 14. 352 a 17 *ταύτην . . . μεταβολὴν* vorschlägt). Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8, 4: *ἀποφαίνεται δὲ καὶ τῷ χρόνῳ καταφερομένην συνεχῶς καὶ κατ' ὀλίγον τὴν γῆν εἰς τὴν θάλασσαν χωρεῖν.* Diese Aussagen lauten nun doch viel zu betimmt, um für die Annahme (Teichmüller Stud. z. Gesch. d. Begr. 604. Neue Stud. u. s. w. I, 219) Raum zu lassen, dass Xen. die ewige Existenz der Menschen auf der Erde geglaubt habe. An Zeugnissen für diese Annahme fehlt es ohnediess gänzlich, und aus der Anfangslosigkeit der Welt würde sie gleichfalls nicht folgen. Auch die Ewigkeit der Welt ist aber für Xen. durch die S. 536, 1. 540, 1. beigebrachten Zeugnisse nicht in dem Sinn gesichert, in dem Aristoteles dieselbe seinen Vorgängern ohne Ausnahme abspricht (De cœlo I, 10. 279 b 12). Denn er versteht unter der Ewigkeit der Welt nicht blos die ihres Stoffes, sondern auch die ihrer Form, die Ewigkeit dieses unseres Weltgebäudes; und er rechnet desshalb z. B. Heraklit, trotz seiner bekannten Erklärung, zu denen, welche die Welt für geworden halten (vgl. S. 629, 1[4]). Dieses Weltgebäude kann aber ein Philosoph unmöglich für unentstanden erklärt haben, der so, wie Xenophanes, die Erde von Zeit zu Zeit im Meer versinken und sich aus demselben neu bilden, die Sonne vollends und die Gestirne jeden Tag neu entstehen und verschwinden liess. Er mochte wohl sagen, das All, d. h. die Gesammtmasse des Stoffes, sei ungeworden, aber die Form, welche dieser Stoff annimmt, liess er wechseln. Es geschah daher ohne allen Grund, dass Teichmüller (N. Stud. I, 218, vgl. 239. 229 ff.) Aristoteles hier eines boshaften und absichtlichen Missverständnisses beschuldigt.

2) Diog. IX, 19: *κόσμους δ' ἀπείρους ἀπαραλλάκτους δέ.* Statt

diese Angabe auch durch die Annahmen des Xenophanes über die Gestirne mit veranlasst sein. Er hielt nämlich Sonne, Mond und Sterne so gut, wie den Regenbogen[1]) und andere Himmelserscheinungen[2]), für Anhäufungen von brennenden und leuchtenden Dünsten, oder mit Einem Wort für feurige Wolken[3]), von denen er annahm, dass sie beim Untergang erlöschen, wie Kohlen, und beim Aufgang sich neu entzünden[4]), oder vielmehr neu bilden[5]), ebenso bei den Sonnen-

ἀπαραλλ. setzt Karsten *οὐκ ἀπαρ.*, Cobet gibt *παραλλάκτους*. Liest man *ἀπαρ.*, so hätte Xenoph. ähnlich, wie später die Stoiker (vgl. Th. III a, 155), angenommen, dass jede folgende Welt der vorangehenden vollkommen ähnlich sei, folgt man Karsten oder Cobet, so hätte er es geleugnet. Wahrscheinlich ist aber beides unrichtig, und das *ἀπαραλλάκτους* oder *οὐκ ἀπαρ.* aus irgend einer hiefür unerheblichen Aeusserung von einem Späteren herausgeklügelt, der, wenn er von den zahllosen Welten des Xenoph. hörte, sofort auch zu wissen wünschte, wie er sich zu der Streitfrage über Gleichheit oder Ungleichheit derselben gestellt habe. Cousin S. 24 übersetzt *ἀπαράλλ.* „*immobile*", und will unter den *ἄπειροι κόσμοι ἀπαράλλακτοι* den unermesslichen Unterbau der Erde verstehen, was natürlich beides nicht angeht. Aetius (s. o. 234, 5) stellt X. als Anhänger der Lehre von unzählbaren Welten ohne weitere Unterscheidung zugleich mit Anaximander, Anaximenes u. s. w. und mit Demokrit und Epikur zusammen.

1) Fr. 13 b. Eustath. z. Il. *Λ*, 27 und anderen Scholiasten: *ἥν τ' Ἶριν καλέουσι, νέφος καὶ τοῦτο πέφυκε πορφύρεον καὶ φοινίκεον καὶ χλωρὸν ἰδέσθαι.*

2) Plac. III, 2, 11 (unter der Ueberschrift: *περὶ κομητῶν καὶ διαττόντων καὶ τῶν τοιούτων*): *Ξ. πάντα τὰ τοιαῦτα νεφῶν πεπυρωμένων συστήματα ἢ κινήματα* (*πιλήμ.* vgl. Plac. II, 25, 4). Ueber die Blitze und die Dioskuren Stob. I, 592. Plac. II, 18.

3) Stob. I, 522 (Plac. III, 20, 3): *Ξ. ἐκ νεφῶν πεπυρωμένων εἶναι τὸν ἥλιον, ἢ ὡς* (über diese Ergänzung Diels Doxogr. 348) *Θεόφραστος ἐν τοῖς φυσικοῖς γέγραφεν, ἐκ πυριδίων μὲν τῶν συναθροιζομένων ἐκ τῆς ὑγρᾶς ἀναθυμιάσεως συναθροιζόντων δὲ τὸν ἥλιον.* Ebenso über den Mond S. 550 (Pl. II, 25, 2). Das gleiche sagt Hippol. a. a. O. Plut. b. Eus. a. a. O. Vgl. hiezu Karsten S. 161 f.

4) Achill. Tat. Isag. in Arat. c. 11 S. 133: *Ξ. δὲ λέγει τοὺς ἀστέρας ἐκ νεφῶν συνεστάναι ἐμπύρων καὶ σβέννυσθαι καὶ ἀνάπτεσθαι ὡσεὶ ἄνθρακας· καὶ ὅτε μὲν ἅπτονται φαντασίαν ἡμᾶς ἔχειν ἀνατολῆς, ὅτε δὲ σβέννυνται δύσεως.* Ziemlich gleichlautend Plac. II, 13, 7. Ebenso Hippol. a. a. O.: *τὸν δὲ ἥλιον ἐκ μικρῶν πυριδίων ἀθροιζομένων γίνεσθαι καθ' ἑκάστην ἡμέραν . . . τὸν δὲ ἥλιόν φησι καὶ τὰ ἄστρα ἐκ τῶν νεφῶν γίνεσθαι.*

5) S. S. 545, 2.

und | Mondsfinsternissen [1]). Diese Dunstmassen sollten sich aber, wie diess wenigstens von der Sonne ausdrücklich bemerkt wird, nicht im Kreis um die Erde bewegen, sondern in unendlicher gerader Bahn über ihr hinschweben, und wenn uns ihr Lauf kreisförmig erscheint, so sollte diess nur dieselbe optische Täuschung sein, wie bei den übrigen Wolken, die uns ja auch bei ihrer Annäherung am Himmel aufzusteigen, bei ihrer Entfernung unter den Horizont hinabzusinken scheinen; woraus dann weiter folgt, dass immer neue Gestirne in unsern Gesichtskreis eintreten müssen, und dass verschiedene, weit von einander entlegene Theile der Erde von verschiedenen Sonnen und Monden beleuchtet werden können [2]).

Ueber die Frage, wie sich die Ewigkeit des Weltganzen mit der Veränderung seiner Theile vertrage, hatte sich Xenophanes, wie es scheint, nirgends geäussert, und sich dieselbe wohl noch gar nicht vorgelegt. Wir müssen diess wenigstens daraus schliessen, dass uns nicht das geringste über seine Beantwortung dieser Frage berichtet wird. Er bemerkte wohl

1) Plac. II, 24, 4. Stob. I, 560. Schol. z. Plato Rep. 498 A (S. 409 Bekk.).

2) Das obige ergibt sich aus Plac. II, 24, 9: *Ξ. πολλοὺς εἶναι ἡλίους καὶ σελήνας κατὰ κλίματα τῆς γῆς καὶ ἀποτομὰς καὶ ζώνας, κατὰ δέ τινα καιρὸν ἐκπίπτειν τὸν δίσκον εἴς τινα ἀποτομὴν τῆς γῆς οὐκ οἰκουμένην ὑφ' ἡμῶν, καὶ οὕτως ὡσπερεὶ κενεμβατοῦντα ἔκλειψιν ὑπομένειν* (Stob. I, 534: *ὑποφαίνειν*). *ὁ δ' αὐτὸς τὸν ἥλιον εἰς ἄπειρον μὲν προϊέναι δοκεῖν δὲ κυκλεῖσθαι διὰ τὴν ἀπόστασιν*. Vgl. Hippol. a. a. O.: *ἀπείρους ἡλίους εἶναι καὶ σελήνας*. Dass das *ἄπειρον* in diesen Stellen nicht im strengen Sinn zu nehmen ist, wurde schon S. 539, 3 bemerkt. Wenn Karsten S. 167 bezweifelt, dass X. mehrere gleichzeitig am Himmel befindliche Sonnen und Monde angenommen habe, und diese Angabe von einer Verwechslung der aufeinanderfolgenden Sonnen und Monde mit nebeneinanderstehenden herleitet, so ist hierauf schon im Text geantwortet. Eben so unzutreffend ist es, wenn Teichmüller (Stud. z. Gesch. d. Begr. 601. 621) glaubt, da die Erde des Xen. nach unten unbegrenzt sei, könne sich der Himmel nicht um sie drehen, und desshalb habe Xen. die Kreisbewegung des Himmels geleugnet. Die unendliche Ausdehnung der Erde nach unten stand der Vorstellung nicht im Wege, dass sie von den Gestirnen in Bahnen umkreist werde, die bald über die Ebene des Horizonts sich erhebend, bald unter sie herabsinkend, sich seitlich um sie herumziehen, wenn nur die Neigung dieser Bahnen gegen den Horizont nicht so gedacht wurde, dass sie unter der Erde selbst durchgeführt hätten. Für eine seitliche Drehung hielten ja aber auch Anaximenes, Anaxagoras, Diogenes und Demokrit die des Himmels.

überhaupt nicht, dass hier eine Schwierigkeit liege, und fand so wenig, wie Heraklit[1]), einen Widerspruch darin, sich die Welt ihrem Stoffe nach ewig, die einzelnen Stoffverbindungen dagegen einem beständigen Wechsel unterworfen zu denken; nur dass er, seiner aristotelischen Charakteristik entsprechend[2]), die obige Unterscheidung noch nicht ausdrücklich machte, und desshalb auch noch nicht das Bedürfniss empfand, die Vereinbarkeit beider Bestimmungen nachzuweisen, sei es auf dem dynamischen Wege, den in der Folge Heraklit, sei es auf dem mechanischen, den Leucippus, Empedokles und Anaxagoras einschlugen. Wenn daher gesagt wird, er habe das Entstehen, das Vergehen und die Veränderung aufgehoben[3]), so ist diess nur in dem Sinne richtig, und war ohne Zweifel auch von Theophrast[4]) nur so gemeint, dass er das Entstehen und Vergehen nur dem Weltganzen absprach, und ebendamit auch für die Einzeldinge ein absolutes, auch auf den Stoff derselben sich erstreckendes Entstehen und Vergehen mittelbar ausschloss, daneben aber unbefangen von der Entstehung und Veränderung der Dinge in der Welt geredet und die Vereinbarkeit des einen mit dem andern nicht untersucht hatte[5]). |

1) An welchen in dieser Beziehung schon S. 538, 3 erinnert wurde.

2) Οὐθὲν διεσάφησε Metaph. I, 5, s. o. 513, 1; μικρὸν ἀγροικότερος ebd., s. o. 516, 1.

3) Von Hippolytus und den plutarchischen Στρωματεῖς (s. o. 536, 1. 537, 3), durch deren Uebereinstimmung die Entlehnung aus Theophrast sichergestellt ist.

4) Dessen Aussage der angebliche Plutarch genauer wiederzugeben scheint, als Hippolytus. Dass Xen. ausdrücklich gesagt habe, nichts bewege sich, oder auch nur, die Welt sei unveränderlich, kann Theophrast nach dem S. 508, 1 angeführten nicht behauptet haben.

5) Die Denkbarkeit eines solchen Verhaltens bei einem Philosophen, und vollends einem so alterthümlichen und dialektisch so wenig geschulten Philosophen, wie Xenophanes, ist doch wohl unbestreitbar. Sollte daher auch ein Widerspruch darin liegen, dass X. das Weltganze für ewig und die Gottheit für unveränderlich, die Einzeldinge dagegen für geworden und veränderlich hielt (was ich keineswegs unbedingt einräumen möchte), so würde daraus doch gegen die Glaubwürdigkeit der Zeugnisse, welche das eine und das andere behaupten, nichts folgen. Oder behauptet nicht auch Aristoteles das gleiche?

Von den sonstigen physikalischen Sätzen, welche Xenophanes beigelegt werden, ist es bei einigen unzweifelhaft, dass sie ihm nicht angehören[1]), andere enthalten zu wenig charakteristisches, als dass wir näher darauf einzugehen Anlass hätten[2]). Auch das Ethische, was seine Bruchstücke geben, kann strenggenommen nicht zu seiner Philosophie gerechnet werden, weil es mit den allgemeinen Grundlagen seiner Weltanschauung in keinen wissenschaftlichen Zusammenhang gebracht ist, so ehrenwerth und so philosophisch auch die Gesinnung ist, die sich darin ausspricht. Der Dichter erwähnt tadelnd der früheren Ueppigkeit seiner Landsleute[3]), er beklagt es andererseits auch, dass körperliche Stärke und Gewandtheit mehr Ehre bringe, als eine Weisheit, die ungleich

1) Dahin gehört die Behauptung (Cic. Acad. II, 39, 123, aus ihm Lactanz Instit. III, 23), dass X. den Mond für ein bewohntes Land halte. Dass Xen. hier mit andern Philosophen (wie Anaximander, Anaxagoras, Philolaos) verwechselt ist, folgt aus dem S. 544 Bemerkten, vgl. Brandis comm. 54. 56. Karsten S. 171. Bei Galen h. ph. 57 ist Xenophanes, wie Plac. II, 15, 1. Stob. I, 514 beweisen, aus Xenokrates verschrieben.

2) In den Versen aus den Genfer Scholien zu Il. Φ, 195 ff (s. o. 256, 6), welche Diels Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1891, 575 ff. erläutert, bezeichnet er das Meer als die Quelle des Wassers, des Windes, der Wolken, des Regens und der Flüsse; denn (wie Stob. Floril. IV, 151 Mein., d. h. Aëtius Plac. III, 4, 4, unter Berufung auf diese Verse, kürzer und undeutlicher Diog. IX, 19, seine Meinung wiedergibt) die Wolken bilden sich aus den Dünsten, welche die Sonnenhitze dem Meer entzieht; durch Zusammendrückung der Wolken werden einestheils die Winde aus ihnen herausgepresst, andererseits sie selbst zu dem Regenwasser verdichtet, von dem die Quellen gespeist werden; ob er aber diese auch, wie später Hippo (s. S. 256 f.) unmittelbar aus dem Meerwasser entstehen liess, welches durch die Erde durchsickere, und ob Arist. Meteor. II, 2. 354 b 15 ff. sich mit auf ihn bezieht, ist unsicher. Der Salzgeschmack des Meerwassers sollte von erdigen Beimischungen herrühren (Hippol. a. a. O.). Der Mond hat, wie sich schon aus dem obigen ergibt, eigenes Licht (Stob. I, 556); derselbe hat übrigens auf die Erde keinen Einfluss (ebd. 564). Die Seele wird, der uralten Vorstellung gemäss, als Luft bezeichnet (Diog. IX, 19 vgl. Tert. De an. c. 43 — was aber Brandis Comm. el. 37. 57 aus dieser Stelle und Xen. Fr. 3 weiter ableitet, dass X. den νοῦς über die ψυχή, und die φρένες über den νοῦς gestellt habe, kann ich nicht einmal bei Diog., bei Xenoph. selbst ohnediess nicht finden, und keinenfalls für die wirkliche Lehre dieses Philosophen halten).

3) Fr. 20 b. Athen. XII, 324 b vgl. Plut. vit. pud. 5, S. 530.

mehr Werth für den Staat habe[1]); er verwirft das Beweismittel des Eides, weil er darin einen Preis für die Gottlosigkeit findet[2]); er ist | ein Freund heiterer Gelage, die durch fromme und belehrende Reden gewürzt sind, aber er missbilligt die leere Unterhaltung mit den mythischen Gebilden der Dichter[3]). Verräth sich auch hierin der Freund der Wissenschaft und der Feind der Mythen, so gehen doch diese Aussprüche im ganzen nicht über den Standpunkt der populären Gnomik hinaus. Wichtiger wäre es, wenn die Behauptung richtig wäre, dass unser Philosoph die Möglichkeit des Wissens entweder ganz geleugnet, oder auf die Lehre von der Gottheit beschränkt, oder dass er, wie andere wollen, nur der vernünftigen, nicht der sinnlichen Erkenntniss Wahrheit zuerkannt habe[4]). Die Aussprüche selbst jedoch, aus denen diese Behauptungen hergeleitet werden, haben lange nicht diese Tragweite. Xenophanes bemerkt, dass die Wahrheit

1) Fr. 19 b. Athen. X, 413.

2) Arist. Rhet. I, 15. 1377 a 19, woraus Karsten S. 79 höchst willkürlich einen Vers macht.

3) Fr. 17. 21 (von Freudenthal Th. d. Xen. 34, 9 besprochen) 23, b. Athen. II, 54 e. XI, 462 c. 782 a (1036 Dind.).

4) Diog. IX, 20: *φησὶ δὲ Σωτίων πρῶτον αὐτὸν εἰπεῖν ἀκατάληπτ' εἶναι τὰ πάντα, πλανώμενος.* Ders. IX, 72 von den Pyrrhoneern: *οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ Ξενοφάνης* u. s. w. *κατ' αὐτοὺς σκεπτικοὶ τυγχάνουσιν.* Didymus b. Stob. Ekl. II, 14: Xenoph. zuerst habe gelehrt, *ὡς ἄρα θεὸς μὲν οἶδε τὴν ἀλήθειαν, δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.* Sext. Math. VII, 48 f.: *καὶ δὴ ἀνεῖλον μὲν αὐτὸ [τὸ κριτήριον] Ξενοφάνης τε* u. s. w. (Dasselbe Pyrrh. II, 18.) *ὧν Ξενοφ. μὲν κατά τινας εἰπὼν πάντα ἀκατάληπτα* u. s. w. ebd. 110: *Ξενοφ. δὲ κατὰ τοὺς ὡς ἑτέρως αὐτὸν ἐξηγουμένους . . . φαίνεται μὴ πᾶσαν κατάληψιν ἀναιρεῖν, ἀλλὰ τὴν ἐπιστημονικήν τε καὶ ἀδιάπτωτον, ἀπολείπειν τὴν δοξαστήν.* Nach dieser Auffassung, fügt Sextus bei, würde er den *λόγος δοξαστὸς* zum Kriterium machen. Der zweiten von diesen Annahmen folgt Prokl. in Tim. 78 B, der ersten Hippol. a. a. O.: *οὗτος ἔφη πρῶτος ἀκαταληψίαν εἶναι πάντων,* Epiph. Exp. fid. 1087 B: *εἶναι δὲ . . . οὐδὲν ἀληθὲς* u. s. w., etwas weniger entschieden Plut. b. Eus. a. a. O.: *ἀποφαίνεται δὲ καὶ τὰς αἰσθήσεις ψευδεῖς καὶ καθόλου σὺν αὐταῖς καὶ αὐτὸν τὸν λόγον διαβάλλει.* Von beiden abweichend tadelt ihn Timon (s. u. 550, 1), dass er die Unerkennbarkeit der Dinge einerseits zugegeben, andererseits aber doch die Einheit des Seins behauptet habe, und das gleiche sagt von ihm die galenische Hist. phil. c. 7. Aristokles (Eus. pr. ev. XIV, 17, 1) endlich fasst seine Ansicht mit der der übrigen Eleaten und der Megariker in dem Satze zusammen: *δεῖν τὰς μὲν αἰσθήσεις καὶ*

nur allmählich entdeckt werde[1]; er glaubt, eine vollkommene | Sicherheit des Wissens sei nicht möglich, und wenn man auch in der Sache das Richtige treffe, sei man dessen doch nie schlechthin gewiss; und er will desshalb seine eigenen Ansichten, auch bei den wichtigsten Fragen, nur als wahrscheinlich bezeichnen[2]. Aber diese Bescheidenheit des Philosophen darf man nicht mit einer skeptischen Theorie verwechseln, wenn sie auch immerhin aus einer skeptischen Stimmung entsprungen ist. Denn die Unsicherheit des Wissens wird hier nicht durch eine allgemeine Untersuchung des menschlichen Erkenntnissvermögens begründet, sondern einfach behauptet. Der Philosoph stellt seine theologischen und physikalischen Sätze zwar mit voller persönlicher Ueberzeugung auf, aber er verbirgt sich dabei nicht, dass sie weder eine unbedingt sichere, noch eine in jeder Beziehung genügende Erkenntniss gewähren[3]; wie weit er jedoch trotzdem davon entfernt ist, die Mög-

τὰς φαντασίας καταβάλλειν, αὐτῷ δὲ μόνον τῷ λόγῳ πιστεύειν. In der Aeusserung, an die er sich hiebei im Ausdruck anschliesst (unt. S. 557, 1[4]), handelt es sich nur um Melissus. Dass Arist. Metaph. IV, 5. Poët. 25 nicht hieher gehört, wurde schon S. 497, 2. 524, 1 gezeigt.

1) Fr. 16, b. Stob. Ekl. I, 224. Floril. 39, 41: *οὔ τοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς ὑπέδειξαν, ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.*

2) Fr. 14 b. Sextus a. a. O. u. a.:

καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ γένετ' (al. *ἴδεν*) *οὐδέ τις ἔσται*
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων·
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται (zu meinen ist allen beschieden).

Fr. 15 b. Plut. qu. conv. IX, 14, 7: *ταῦτα δεδόξασται μὲν ἐοικότα τοῖς ἐτύμοισι.* In Fr. 14 werden die Worte: *ἀμφὶ θεῶν τε* u. s. w. verschieden erklärt, „was ich von den Göttern und was ich von allem sage“ (Freudenthal Th. d. Xen. 9. Archiv I, 326. Wilamowitz-Möllendorff Eurip. Herakl. II, 101); „in Ansehung der Götter sowohl als in Ansehung dessen, was ich das All nenne“ (Gomperz zu Heraklit's Lehre S. 42 [1036]); mir scheint am einfachsten: „hinsichtlich der Götter und alles dessen, was ich sage“. Für den Sinn macht es indessen nicht viel aus, welche Erklärung man vorzieht. *τὸ σαφὲς* halte ich nicht mit Freudenthal für einen absoluten Accusativ, sondern für abhängig von *εἰδώς*: „es hat niemand gegeben und wird niemand geben, der das genaue wüsste“.

3) Dieses beides liegt nämlich in der Behauptung, dass niemand das *σαφὲς* wisse.

lichkeit des Wissens grundsätzlich zu leugnen, erhellt aus der dogmatischen Bestimmtheit, mit der er seine Ansichten vorträgt. Auch die spätere Trennung der vernünftigen Erkenntniss von der täuschenden sinnlichen Wahrnehmung unterbleibt noch, und die philosophischen Annahmen werden mit allen andern auf die gleiche Linie gestellt; denn jene Trennung beruht bei den Eleaten auf der Bestreitung des Werdens und der Vielheit, welche die Sinne uns zeigen, dazu ist aber Xenophanes, wie früher nachgewiesen wurde, noch nicht fortgegangen[1]). |

1) Anders erklären sich Cousin S. 48 f. und Kern Beitr. 4. Xenoph. 13 die Sache. Jener glaubt, die Verse des Xenoph. beziehen sich nur auf die polytheistischen Vorstellungen seiner Zeitgenossen, nur zu diesen wolle er sich skeptisch verhalten. Aber seine Worte lauten allgemeiner, und andererseits verhält er sich in seiner Kritik des Polytheismus nicht skeptisch, da er denselben nicht blos als unsicher, sondern als widersinnig behandelt. Kern ist der Meinung, Xenoph. habe seine Einheitslehre erst in späteren Jahren entschieden ausgesprochen, nachdem er sich lange Zeit damit begnügt hatte, die Weltanschauungen anderer zu bezweifeln. Er beruft sich dafür auf die Verse Timon's bei Sext. Pyrrh. I, 224 (deren Text und Erklärung im einzelnen unsicher ist; vgl. Wachsmuth Sillogr. 156 ff. Freudenthal Th. d. Xen. 33 f.), welcher unsern Philosophen klagen lässt: *ὡς καὶ ἐγὼν ὄφελον πυκινοῦ νόου ἀντιβολῆσαι ἀμφοτερόβλεπτος· δολίῃ δ᾽ ὁδῷ ἐξαπατήθην πρεσβυγενὴς ἐτέων καὶ ἀμενθήριστος* (uneingedenk, wofür Wachsmuth jetzt *κεὑμενθ.* liest) *ἁπάσης σκεπτοσύνης· ὅππῃ γὰρ* u. s. w. (s. o. 535, 5). Allein in dem *πρεσβυγενὴς* liegt nicht, dass er erst im Alter zu seinen Annahmen über die Einheit des Seins gekommen sei, nachdem er vorher Skeptiker war, sondern nur, dass er trotz seines Alters (oder auch: aus Altersschwäche) den Standpunkt der Skepsis nicht festgehalten habe. Diess konnte aber auch dann gesagt werden, wenn er gleichzeitig und in demselben Gedichte mit den angeführten, skeptisch zu deutenden Aeusserungen seine Lehre von der Einheit des Seins vorgetragen hatte; und da er selbst Fr. 14 (s. o. 549, 2) gerade in dem Ausspruch, der am meisten skeptisch lautet, auf seine dogmatischen Lehren verweist, so ist nicht anzunehmen, dass seine skeptischen Aeusserungen einer früheren Periode angehörten, als die dogmatischen. Glaubt endlich Freudenthal a. a. O. 9 f. Archiv I, 335) aus Fr. 14 schliessen zu dürfen, dass Xen. die Vielheit der Götter nicht geleugnet haben könne, da er ja in diesem Falle das einzige, was er über die Götter zu sagen hatte — dass sie nicht seien — in aller Klarheit und Sicherheit hätte behaupten können, so wäre dieser Schluss vielleicht richtig, wenn es sich um einen jüdischen oder hristlichen oder muhamedanischen Monotheisten handelte. Ein Grieche aber konnte, wie S. 526 ff. nachgewiesen ist, auch dann, wenn er seiner-

Um so weniger haben wir Grund, ihm mit einigen von den Alten neben den physikalischen auch logische Untersuchungen zuzuschreiben[1]), oder ihn gar mit den späteren Eristikern zusammenzuwerfen[2]). Seine Lehre ist vielmehr Physik in dem älteren umfassenderen Sinn, und so weit sie sich auch von anderen rein physikalischen Theorieen entfernt, so tritt doch dieser ihr Charakter, wenn wir sie mit den abstrakteren Sätzen des Parmenides vergleichen, immer noch so deutlich hervor, dass sie nicht mit Unrecht als das Uebergangsglied zwischen der jonischen Forschung und der ausgebildeten eleatischen Lehre vom reinen Sein bezeichnet worden ist[3]). Xenophanes selbst war nach Theophrast ein Schüler Anaximanders[4]), und es steht nichts der Annahme im Wege, er sei gerade durch ihn zum Nachdenken über das Wesen und die Gründe der Welt angeregt worden. Materiell folgt er freilich seinem Vorgänger nur in wenigen Punkten, | während die Hauptrichtung seines Denkens eine andere Bahn einschlägt und zu anderen Ergebnissen führt. Er lässt mit Anaximander die Erde und ihre Bewohner durch die Aus-

seits nur Einen Gott annahm, alle seine theologischen Aussagen, mochten sie sich nun auf diesen Einen Gott oder auf die vielen Götter des Volkes beziehen, unter dem Ausdruck: „über die Götter" zusammenfassen, und wenn Xenophanes für seine Ansichten überhaupt nur diejenige Sicherheit in Anspruch nahm, welche sich nach der Beschaffenheit der menschlichen Natur erreichen lasse, so ist nicht abzusehen, warum es sich in dieser Beziehung mit dem Satze, dass es nur Einen Gott gebe und nicht viele Götter, anders verhalten sollte, als mit dem Satze, von dem jener nur die Anwendung ist, dass alles Ein und dasselbe Wesen, nämlich eben Gott, sei.

1) Sext. Math. VII, 14: *τῶν δὲ διμερῆ τὴν φιλοσοφίαν ὑποστησαμένων Ξ. μὲν ὁ Κολοφώνιος τὸ φυσικὸν ἅμα καὶ λογικὸν, ὡς φασί τινες, μετήρχετο.*

2) Aristokles b. Eus. pr. ev. XI, 3, 1: *Ξ. δὲ καὶ οἱ ἀπ' ἐκείνου τοὺς ἐριστικοὺς κινήσαντες λόγους πολὺν μὲν ἐνέβαλον ἴλιγγον τοῖς φιλοσόφοις, οὐ μὴν ἐπόρισάν γέ τινα βοήθειαν.*

3) Brandis gr.-röm. Phil. I, 359. Weniger richtig sieht Cousin a. a. O. S. 40. 46 im System des Xenophanes eine Verbindung jonischer und pythagoreischer Elemente, denn die theologischen Lehren des X. sind eher von ihm zu den Pythagoreern, als von diesen zu ihm gekommen. Auch die Chronologie steht dieser Annahme im Wege, vollends wenn man die Geburt des X. mit Cousin in 617 v. Chr. hinaufrückt.

4) M. s. die S. 554 unt. angeführte Stelle Diog. IX, 21.

trocknung des Urschlamms entstehen [1]); und wie jener die Welt abwechslungsweise aus dem Urstoff hervorgehen und in denselben zurückkehren liess, so lehrt er ähnliches über die Erde, welche für ihn der wichtigste Theil der Welt ist. Auch die unendliche Ausdehnung der Erdtiefe und des Luftraums [2]) erinnert an die Unbegrenztheit des anaximandrischen Urstoffs [3]). Noch wichtiger ist es, dass der Nachdruck, mit dem Anaximander die Unselbständigkeit alles Einzelnen gegen das Ganze hervorgehoben hatte, auch in Xenophanes den Einheitsgedanken hervorrufen oder doch kräftigen konnte. Aber Xenophanes' Annahmen über das Weltgebäude liegen von Anaximanders System weit ab; und wenn dieser die Weltbildung und Welteinrichtung physikalisch zu erklären wenigstens bemüht ist, so wird von Xenophanes nicht blos nichts der Art berichtet, sondern seine Vorstellung über die Gestirne zeigt auch deutlich, wie wenig die naturwissenschaftliche Behandlung der Erscheinungen seiner Geistesrichtung entsprach. Er fragt wohl nach dem Grunde der Dinge, aber diese Frage nimmt bei ihm sofort eine theologische Wendung, sie führt ihn zur Prüfung der Vorstellungen über die Wesen, in denen die letzte Ursache gewöhnlich gesucht wird, zur Kritik des Götterglaubens und durch sie zu dem Gedanken des Einen, ewigen, unveränderlichen Wesens, das mit keinem der endlichen Dinge zu vergleichen ist: seine Philosophie ist nur ihrem Ausgangspunkt nach Naturphilosophie, in ihrer Ausführung wird sie theologische Metaphysik [4]). Indem er aber

1) Vgl. S. 542 mit S. 226 f. 220, 2.

2) Oben S. 539, 2.

3) Dass dagegen Xen. nach Plac. II, 25, 2 den Mond für ein νέφος πεπιλημένον und ebenso (vgl. S. 544, 2) die Kometen und ähnliche Erscheinungen für πιλήματα νεφῶν hielt, wie Anax. die Gestirne (nach Stob. Ekl. I, 510) für πιλήματα ἀέρος, scheint mir unerheblich, theils weil wir nicht wissen, ob Xen. selbst jenen Ausdruck gebraucht hat, theils weil er damit jedenfalls nicht das gleiche bezeichnet hätte, wie Anaximander: dieser eine feste Verbindung, jener eine lose Anhäufung.

4) Es ist insofern ganz richtig, wenn Teichmüller (Stud. z. Gesch. d. Begr. 612) bemerkt: „Die Metaphysik habe“ (bei Xenoph.) „nicht durch Betrachtungen über die Natur, sondern durch den Kampf der Vernunft gegen die bestehende Theologie ihren Ursprung genommen.“ Nur will es sich damit nicht vertragen, wenn ebd. 620. 598, gleichfalls mit Beziehung auf

das Urwesen noch nicht rein metaphysisch, als das Seiende ohne weitere Nebenbestimmung, sondern theologisch als die Gottheit, oder als den in der Welt waltenden göttlichen Geist fasst, so ist er noch nicht genöthigt, die Realität des Vielen und Veränderlichen zu bestreiten und die Erscheinung für einen täuschenden Schein zu erklären; er spricht es zwar aus, dass alles in seinem tiefsten Grund ewig und Eins sei, aber er leugnet noch nicht, dass es neben dem Einen eine Vielheit gewordener und vergänglicher Dinge gebe, und er scheint die Schwierigkeit, welche auf seinem Standpunkt in dieser Annahme liegt, und die Aufgabe, welche der Forschung dadurch gestellt wird, noch gar nicht zu bemerken. Erst Parmenides ist es, der diess erkannt und die eleatische Lehre im Gegensatz gegen die gewöhnliche Vorstellung mit rücksichtsloser Folgerichtigkeit ausgeführt hat. |

3. Parmenides[1]).

Der grosse Fortschritt, welchen die eleatische Philosophie durch Parmenides gemacht hat, beruht in letzter Beziehung |

Xenophanes, der Satz aufgestellt wird: „man müsse immer erst an die Naturerklärungen der Alten denken, wenn man ihre Metaphysik verstehen wolle." Und auch an sich selbst kann diess nicht einmal von den vorsokratischen Philosophen (so weit die Unterscheidung der Metaphysik von der Naturerklärung auf sie überhaupt anwendbar ist) allgemein gesagt werden; und zu denen, von denen es nicht gilt, scheint mir neben Parmenides, Heraklit u. a. schon Xenophanes zu gehören. Aus den wenigen physikalischen Sätzen, die uns von Xenophanes bekannt sind, lassen sich seine Annahmen über die Gottheit und die Einheit des Weltganzen nicht erklären. Auch von Anaximanders ἄπειρον führt keine Brücke zu denselben; und wenn Teichm. S. 620 f. glaubt, Xenoph. habe die Bewegung des Weltganzen desshalb geleugnet, weil die von Anaximander angenommene Kreisbewegung desselben nur dann möglich sei, wenn die Erde in der Mitte der Luft schwebe, diess aber ihm allzu unwahrscheinlich war, so erscheint mir diese Erklärung nicht blos viel zu gesucht, sondern es steht ihr auch im Wege, dass Anaximander eine Kreisbewegung des ἄπειρον, wie S. 221, 2 gezeigt wurde, nicht annahm, die von ihm angenommene Drehung des Himmels aber mit der von Xenophanes behaupteten Unbegrenztheit der Erdtiefe wohl hätte zusammenbestehen können (vgl. S. 545, 2). Teichmüller's Versuch (N. Stud. II, 112 ff.), einen Zusammenhang des Xenophanes und Parmenides mit ägyptischer Theologie wahrscheinlich zu machen, ist so schwach begründet, dass ich mir seine Widerlegung ersparen darf.

darauf, dass die Einheit alles Seins, dieser Grundgedanke der Eleaten, von ihm ungleich schärfer, als von Xenophanes, ge-

1) Parmenides aus Elea war der Sohn des Pyres (Theophrast b. Alex. zu Metaph. I, 3. 984 b 1. Diog. IX, 21. Suid. u. d. W. u. a.) oder (Theod. cur. gr. aff. IV, 7) Pyrrhes; auch b. Diog. IX, 25 sind die Worte *Πύρητος τὸν δὲ Παρμενίδην* entweder mit Cobet, von dem man nur leider nie weiss, ob er handschriftlichen Zeugnissen folgt, zu streichen, oder mit Karsten Phil. græc. rell. I b, 3 zu versetzen, so dass die Stelle lautet: *Ζήνων Ἐλεάτης· τοῦτον Ἀπολλόδωρός φησιν εἶναι ἐν χρονικοῖς φύσει μὲν Τελευταγόρου, θέσει δὲ Παρμενίδου· τὸν δὲ Παρμενίδην Πύρητος.* Einer reichen und vornehmen Familie entsprossen, trat er, wie erzählt wird, zunächst mit den Pythagoreern in Verbindung: auf Antrieb des Pythagoreers Ameinias soll er sich dem philosophischen Leben gewidmet, und für Diochaites, gleichfalls einen Pythagoreer, solche Verehrung gehegt haben, dass er ihm nach seinem Tod ein Heroon errichtete. (Sotion b. Diog. a. a. O.) Bei Späteren heisst er selbst ein Pythagoreer (Strabo 27, 1, 1. S. 252: *Ἐλέαν . . ἐξ ἧς Παρμενίδης καὶ Ζήνων ἐγένοντο ἄνδρες Πυθαγόρειοι.* Kallimachus b. Prokl. in Parm. T. IV, 5 Cous. Jambl. V. P. 267 vgl. 166. Anon. Phot. Cod. 249. 439 a 35), und ein parmenideisches Leben ist gleichbedeutend mit dem pythagoreischen (Cebes tab. c. 2: *Πυθαγόρειόν τινα καὶ Παρμενίδειον ἐζηλωκὼς βίον*). In seiner Philosophie schloss er sich aber am meisten dem Xenophanes an, dessen Ansichten ihm auch durch persönlichen Verkehr bekannt geworden sein mussten, da sie so lange in Elea zusammenlebten; als seinen Schüler bezeichnet ihn Arist. Metaph. I, 5. 986 b 22 (*τούτου λέγεται γενέσθαι μαθητής*), bestimmter Ps.-Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8, 5, welcher diese Angabe doch sicher aus Theophrast übernommen hat; nichts anderes meint der letztere ohne Zweifel auch mit den Worten (b. Alex. zu Metaph. 984 b 1): *τούτῳ* (Xenoph.) *δὲ ἐπιγενόμενος Παρμενίδης*, welche an Arist. Metaph. 986 b 22. 27 ff. anknüpfen, um Späterer, wie Aëtius (Theodoret cur. gr. aff. IV, 7), Clem. Strom. I, 301 D, Diog. a. a. O., Simpl. Phys. 7, 1, Sext. Math. VII, 111, Suid. *Παρμ.*, nicht zu erwähnen. Zur Verwerfung einer so gut bezeugten und an sich selbst so wahrscheinlichen Angabe (Tannery Pour l'hist. de la sci. hell. 220. 229 u. ö.) liegt auch nicht das entfernteste Recht vor. P. scheint daher zwar persönlich in engerer Verbindung mit den Pythagoreern gestanden und von ihnen für sein sittliches Leben gelernt zu haben; ebenso mag er durch sie mit der Lehre des samischen Philosophen bekannt geworden sein; aber auf seine eigene Weltansicht hat Xenophanes den grössten Einfluss gewonnen: er war ähnlich, wie Empedokles, ein Freund des pythagoreischen Lebens, aber von dem pythagoreischen System hat er sich nur für seine hypothetische Physik einzelne, namentlich astronomische Annahmen angeeignet. Dagegen ist es mit allem, was wir über die Zeit der beiden Philosophen wissen, im Widerspruch, dass Parm. den Anaximander gehört haben könnte; wenn daher bei Diog. a. a. O. steht: *Ξενοφάνους δὲ διήκουσε Παρμ. Πύρητος Ἐλεάτης. τοῦτον Θεόφραστος ἐν τῇ ἐπιτομῇ Ἀναξι-*

fasst, | und auf den allgemeinen Begriff des Seienden begründet, ebendesshalb aber auch in viel schrofferem Gegensatz zu der

μάνδρου φησὶν ἀκοῦσαι, so muss sich das τούτου ursprünglich nicht auf Parmenides, sondern auf Xenophanes bezogen haben (vgl. jetzt DIELS Doxogr. 103), und wenn SUID. Παρμ. von Parm. sagt, er sei nach Theophrast ein Schüler Anaximanders, so hat er sich durch die Stelle des Diog., die er ausschreibt, ebenso irreführen lassen, wie diess trotz Diels noch NEUHÄUSER Anaximander 390 begegnet ist. Auch eine Bekanntschaft mit Heraklit's Lehre bei Parm. anzunehmen, haben wir kein Recht. Vgl. S. 670⁴ f. Ueber die wunderliche, an MARC. CAPELLA De nupt. M. et V. I, 4 anknüpfende Angabe einiger Scholastiker, dass P. in Aegypten Logik und Astronomie gelernt habe, s. BRANDIS comm. 172. KARSTEN S. 11 f. Notices et Extraits des Manuscrits T. XX b, 12 (aus Remigius von Auxerre). Vgl. Schol. in Arist. 533 a 18 ff. — Die Zeit, in welche das Leben des P. fällt, ist zwar im allgemeinen bekannt, aber ihre genauere Bestimmung ist schwierig. DIOG. IX, 23 verlegt seine Blüthe, ohne Zweifel nach Apollodor, in die 69ste Olympiade (504—500 v. Chr.), und dafür mit SCALIGER b. KARSTEN S. 6, FÜLLEBORN Beitr. VI, ff., STALLBAUM Plat. Parm. S. 24 die 79ste zu setzen, und somit Parmenides zum Altersgenossen des Anaxagoras zu machen, wäre mehr als bedenklich; ob sich aber freilich Apollodor bei seiner Berechnung an bestimmte Data, und nicht blos (wie DIELS annimmt, Rh. Mus. XXXI, 34 f.) an den allgemeinen Synchronismus mit Heraklit hielt, ist ganz unsicher. Dagegen lässt PLATO Parm. 127 A f. Theät. 183 E. Soph. 217 C den Sokrates in früher Jugend (σφόδρα νέος) zu Athen mit Parmenides und Zeno zusammentreffen, von denen jener etwa 65, dieser 40 Jahre alt gewesen sei, und bei dieser Gelegenheit werden dem ersteren die dialektischen Untersuchungen des gleichnamigen platonischen Gesprächs in den Mund gelegt. Wollte man nun auch Sokrates in jenem Zeitpunkt erst 15 Jahre geben, so kämen wir für das Geburtsjahr des Parmenides doch nur bis zu 519 oder 520 v. Chr. hinauf; setzt man mit GROTE (Hist. of Gr. VIII, 145 f. d. Ausg. v. 1872) die Zeit des Gesprächs 448 v. Chr., so erhielte man dafür 513; wer vollends mit HERMANN (De Theoria Del. 7. De philos. Jon. ætatt. 11) in SYNESIUS' (calv. encom. c. 17) Bemerkung, Sokrates sei damals 25 Jahre alt gewesen, eine geschichtliche Nachricht sieht, müsste mit demselben bis 510 v. Chr. herabgehen. Indessen berechtigt uns nichts, diese platonische Darstellung, deren chronologische Richtigkeit schon ATHEN. IX, 505 f. und MACROB. Sat. I, 1 bestreiten, für ein geschichtliches Zeugniss zu halten. Denn wenn doch der Inhalt der Reden, die zwischen Sokrates und Parmenides gewechselt sein sollen, keinenfalls geschichtlich sein kann, wenn demnach der Kern der platonischen Erzählung, diese bestimmte wissenschaftliche Einwirkung des Parmenides auf Sokrates, unzweifelhaft erdichtet ist, warum soll es undenkbar sein, dass ihr Aussenwerk, die Zusammenkunft der beiden Männer und die näheren Umstände dieser Zusammenkunft, zu denen auch ihr damaliges Lebensalter gehört, gleichfalls erdichtet sei? Einer „geflissentlichen Fälschung" (BRANDIS I, 376) beschuldigt man Plato in dem einen Fall so wenig wie in

Meinung der Menschen durchgeführt wurde. Xenophanes hatte zugleich mit der Einheit der weltbildenden Kraft | oder

dem andern, man müsste denn auch die scheinbare Genauigkeit in den erzählenden Einleitungen des Protagoras, des Theätet, des Gastmahls, der Republik und anderer Gespräche eine Fälschung nennen wollen. Die dichterische Freiheit ist hier gleichfalls nicht grösser, als dort, und wenn ALBERTI (Sokrates S. 16 f.) der Meinung ist, Plato habe den Gesetzen der Wahrscheinlichkeit nicht bis zu dem Grad entsagen können, dass seine Fiktionen historische Unmöglichkeiten enthielten, so liegt die einfache Antwort darauf in der Frage, was denn die zahlreichen und auffallenden Anachronismen in den platonischen Gesprächen (die ich in d. Abh. d. Berl. Akad. 1873, hist.-phil. Kl. 79 ff. besprochen habe) sammt und sonders anderes sind als historische Unmöglichkeiten? was man sich unwahrscheinlicheres denken kann, als dass zwischen Sokrates und dem eleatischen Philosophen alle die Reden gewechselt wurden, die ihnen Plato in den Mund legt? woher wir ferner wissen, dass ihm und seinen Lesern die Chronologie des Parmenides genau genug bekannt war, um ihnen seine Angaben, wenn sie auch erdichtet sein sollten, unmöglich erscheinen zu lassen? warum endlich der Schriftsteller Bedenken tragen musste, einen Parmenides jünger zu machen, als er war, wenn er doch z. B. in einem ganz analogen Fall Tim. 20 E ff. den Solon, mit dem gleichen Anschein geschichtlicher Genauigkeit, um mindestens 20, vielleicht 30 Jahre zu jung macht? Die platonische Darstellung hat vielmehr selbst dann, wenn Parm. niemals mit Sokrates zusammenkam, ja wenn er gar nie in Athen war (was wir nicht wissen), vollkommen einleuchtende und ausreichende Motive. Um sich über das Verhältniss des eleatischen Systems zu seinem eigenen zu erklären, war es ganz angemessen, den Sokrates mit eleatischen Lehrern, am besten mit dem Haupt der Schule, zusammenzuführen; geschah diess aber einmal, so ergab sich alles weitere von selbst. (M. vgl. hierüber STEINHART Plato's Werke III, 249 ff. und meine ebengenannte Abhandlung S. 92 ff.; die Geschichtlichkeit der platonischen Darstellung, welche früher auch STEINHART Allg. Enc. v. Ersch und Gruber Sect. III, B. XII, 233 f. und ich selbst plat. Stud. 191 angenommen hatte, vertheidigt SCHLEIERMACHER Plato's W. W. I, 2, 99. KARSTEN Parm. 4 ff. BRANDIS a. a. O. SCHWEGLER Gesch. d. gr. Phil. 88³. MULLACH Fragm. Philos. gr. I, 109. SCHUSTER, Heraklit 368. TANNERY sci. hellène 41 f. WINDELBAND Gesch. d. alt. Phil. 39 u. a. COUSIN Fragm. Pilos. I, 51 f. will wenigstens die Anwesenheit der beiden Eleaten in Athen festhalten, wenn er sie auch schon Ol. 79 setzt, und die Unterredung mit Sokrates aufgibt; ähnlich SCHAARSCHMIDT Plat. Schr. 69, wiewohl er die Aechtheit des Parmenides bestreitet.) Aus Plato sind vielleicht die Angaben des EUSEBIUS Chron. z. Ol. 80, 4 und SYNCELLUS 254 C geflossen, welche den Parm. zugleich mit Empedokles, Zeno und Heraklit in die genannte Zeit verlegen; anderwärts (EUS. Ol. 86. SYNC. 257 C) setzen ihn dieselben sogar noch ein Vierteljahrhundert später, in das Zeitalter eines Demokrit, Gorgias, Prodikus und Hippias. Was uns sonst von Parmenides' Leben

der Gottheit auch die Einheit der Welt behauptet; aber er hatte desshalb weder die Vielheit noch die Veränderung der Einzelwesen geleugnet. Parmenides zeigt, dass alles an sich selbst nur als Eines gedacht werden könne, weil alles, was ist, seinem Wesen nach dasselbe sei; ebendesshalb aber will

bekannt ist, beschränkt sich auf die Angabe, dass er den Eleaten Gesetze gegeben habe (Speusippus b. Diog. IX, 23 vgl. Strabo a. a. O.), welche diese jedes Jahr neu beschworen haben sollen (Plut. adv. Col. 32, 3. S. 1126). Daraus darf man aber nicht schliessen, dass er sich erst in den späteren Jahren der Philosophie zugewandt habe (Steinhart A. Enc. a. a. O. 234), was auch keiner von unsern Berichterstattern behauptet; Deutinger's Meinung vollends (Gesch. d. Philos. I a, 358 ff.), er sei zuerst Physiker gewesen und erst durch Anaxagoras zu seiner Einheitslehre angeregt worden, widerspricht der chronologischen Möglichkeit ebensosehr, wie dem inneren Verhältniss der Systeme. — Dem persönlichen und philosophischen Charakter des P. zollt das Alterthum einstimmige Verehrung: der Eleat bei Plato Soph. 237 A nennt ihn *Π. ὁ μέγας*, Sokrates sagt von ihm Theät. 183 E: *Π. δέ μοι φαίνεται, τὸ τοῦ Ὁμήρου, αἰδοῖός τε ἅμα δεινός τε. καί μοι ἐφάνη βάθος τι ἔχειν παντάπασι γενναῖον*, und Parm. 127 B beschreibt er ihn als einen Greis von ehrwürdigem Aussehen und mildem, freundlichem Wesen; Arist. Metaph. I, 5. 986 b 25 gibt ihm in wissenschaftlicher Beziehung vor Xenophanes und Melissus entschieden den Vorzug, Timon Fr. 4 b. Diog. IX, 23 sagt: *Παρμενίδεω τε βίην μεγαλόφρονα τὴν πολύδοξον*, um Späterer nicht zu erwähnen. Seine philosophischen Ansichten hat P. in einem Lehrgedicht niedergelegt, dessen Bruchstücke ausser den S. 499, 3 genannten Gelehrten Theod. Vatke Parm. Vel. Doctrina (Berl. 1864) und H. Stein Symb. philol. Bonnens. 763 ff. gesammelt und erklärt haben; ob Kallimachus nach Diog. IX, 23 seine Aechtheit bezweifelte, ist unsicher und für uns gleichgültig; der Titel *περὶ φύσεως*, aus Theophr. b. Diog. VIII, 55 nicht mit Sicherheit zu erschliessen, wird ihm von Sext. Math. VII, 111. Simpl. De cœlo 249 b 23. Schol. in Arist. 509 a 38 u. a. beigelegt, Porph. antr. nymph. c. 22 nennt es *φυσικὸν*, Suidas *φυσιολογία*; die platonische Bezeichnung *π. τῶν ὄντως ὄντων* (Prokl. in Tim. 5 A vgl. Simpl. Phys. 338, 19) fasst nur den ersten, die *κοσμογονία* (Plut. amator. 13, 11. S. 756) den zweiten Theil in's Auge. Ueber diese zwei Theile selbst später. Die Angabe, dass Parm. auch in Prosa geschrieben habe (Suidas u. d. W.), beruht ohne Zweifel auf einem Missverständniss der platonischen Aeusserung Soph. 237 A, ein angebliches prosaïsches Fragment bei Simpl. Phys. 31, 3 ist sicher unächt; die Alten kennen durchaus nur Eine Schrift unseres Philosophen, s. Diog. prooem. 16. Plato Parm. 128 A. C. Theophr. b. Diog. VIII, 55. Clemens Strom. V, 552 C. Simpl. Phys. 144, 47 ff. Urtheile über den künstlerischen Charakter der Schrift finden sich b. Cic. Acad. II, 23, 74. Plut. De aud. po. c. 2. De audiendo c. 13 (S. 16. 45). Prokl. in Parm. IV, 62 Cous. Weiteres über diese Schrift und ihre Geschichte b. Karsten a. a. O. 15 ff.

er gar nichts ausser diesem Einen als ein Wirkliches gelten lassen. Nur das Seiende ist, das Nichtseiende kann so wenig sein, als es ausgesprochen oder gedacht werden kann, und die grösste Verkehrtheit, der unbegreiflichste Irrthum ist es, wenn man Sein | und Nichtsein trotz ihrer unleugbaren Verschiedenheit doch auch wieder als dasselbe behandelt[1]). Hat

1) Parm. V. 33: εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·
ἡ μὲν, ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
πειθοῦς ἐστι κέλευθος, ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ·
ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι,
τὴν δή τοι φράζω παναπειθέα ἔμμεν ἀταρπόν·
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὸν, οὐ γὰρ ἀνυστὸν (al. ἐφικτόν),
οὔτε φράσαις· τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. (Das heisst aber nicht: „Denken und Sein ist dasselbe;" vielmehr empfiehlt der Zusammenhang und das εἰσὶ νοῆσαι V. 34, ἔστιν zu lesen und zu übersetzen: „denn dasselbe kann gedacht werden und sein," nur das, was sein kann, lässt sich denken.)
V. 43: χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· (So Simpl. Phys. 86, 27 Diels; die anderweitigen Vorschläge b. Mullach z. d. St. Brandis I, 370 sind entbehrlich) ἔστι γὰρ εἶναι
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· (so Simpl. hier und 117, 5) τά σ' ἐγὼ φράζεσθαι
ἄνωγα·
ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα, (Simpl. 78, 6 D.)
αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν
πλάζονται δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
στήθεσιν ἰθύνει πλαγκτὸν νόον. οἱ δὲ φορεῦνται
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται
κ' οὐ ταὐτὸν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος. (Hiezu S. 670[4] f.)
V. 52: οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῇ εἶναι μὴ ἐόντα, (diesen Vers setze ich mit Mullach, dessen Zählung desshalb im weitern von Karsten um eins abweicht, hieher; die Lesart betreffend, folge ich jetzt Arist. Metaph. XIV, 2. 1089 a 3 Cod. E. Simpl. Phys. 135, 29 u. ö. Nachweise darüber bei Mullach S. 119. Preller-Schultess H. phil. gr.-rom. 89 d).
ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα,
μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,
νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουὴν
καὶ γλῶσσαν· κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα. μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
λείπεται, ὡς ἔστιν. Den Grundgedanken dieser Beweisführung drückt Arist. Phys. I, 3. 187 a 1 vgl. 186 a 22 ff. in dem Satz aus: ὅτι πάντα ἕν, εἰ τὸ ὂν ἓν σημαίνει. Aehnliches von Theophrast und Eudemus S. 562, 1.

man diess einmal erkannt, so ergibt sich alles weitere durch eine einfache Folgerung [1]). Das Seiende kann nicht anfangen oder aufhören zu | sein, es **war** nicht, es **wird** nicht sein, sondern es **ist**, in voller ungetheilter Gegenwärtigkeit [2]). Denn da es ausser ihm nichts gibt (so müssen wir die Worte des Philosophen ergänzen), so ist nichts vorhanden, von dem es herstammen, aus dem es geworden sein könnte. Aus dem Nichtseienden kann es aber auch nicht entstanden sein; denn ein Nichtseiendes gibt es nicht, und es lässt sich nicht absehen, warum irgend einmal ein Seiendes hätte aus ihm hervorgehen sollen, und wie aus dem Nichtseienden etwas anderes als Nichtseiendes werden könnte [3]). Und das gleiche gilt (wie diess Parmenides nicht besonders bewiesen zu haben scheint) auch vom Vergehen [4]). Ueberhaupt aber: was gewesen ist, oder

1) V. 58: *ταύτῃ δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι*
πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,
οὖλον, μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς (unbewegt) *ἠδ' ἀτέλεστον* (wenn die Lesart, wie es scheint, richtig ist, wohl = *ἄπαυστον* V. 83).

2) V. 61: *οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν ἓν ξυνεχές.* Das *ξυνεχές* bezeichnet, wie auch aus V. 78 ff. erhellt, das Ungetheilte, und zwar zunächst im räumlichen Sinn: als untheilbare Einheit ist das Seiende in jedem Zeitpunkt **ganz** gegenwärtig. Wird aber damit das *οὔποτ' ἔην* u. s. w. begründet, so scheint der Gedanke **der** zu sein, dass wegen seiner Untheilbarkeit nie etwas von ihm in der Vergangenheit oder Zukunft liegen könne.

3) Nach Ps.-Plut. (s. o. 537, 3) hätte diess schon Xenophanes in ähnlicher Art vom Weltganzen bewiesen; vielleicht hatte aber doch erst der Berichterstatter (in diesem Fall wohl schon Theophrast) seinen Andeutungen in Erinnerung an die parmenideische Stelle diese Fassung gegeben.

4) Das obige ergibt sich nach der überlieferten Lesart aus V. 62:
τίνα γὰρ γέννην διζήσεαι αὐτοῦ;
πῇ πόθεν αὐξηθέν; οὔτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσω
φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν. οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν
ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι· τί δ' ἄν μιν καὶ χρέος ὦρσεν
ὕστερον ἢ πρόσθεν τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον φῦν';
οὕτως ἢ πάμπαν (gänzlich, also auch immer) *πέλεναι χρεών ἐστιν ἢ οὐχί.*
οὐδέ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχὺς
γίγνεσθαί τι παρ' αὐτό. τοῦ εἵνεκεν οὔτε γενέσθαι
οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε δίκη. V. 66 wird *τοῦ μηδ. ἀρξ.* bedeuten: „vom nichts beginnend"; *φῦν'* ist ein abgekürztes, von *ὦρσεν* regiertes *φῦναι.* V. 68 gibt Simpl. sowohl Phys. 78, 21 als 145, 12 und 162, 19 *ἐκ μὴ ἐόντος*

sein wird, das ist nicht; von dem Seienden aber kann man nicht sagen, dass es nicht sei[1]). Das Seiende ist ferner untheilbar, denn nirgends ist ein von ihm selbst verschiedenes, durch | das seine Theile getrennt werden könnten, aller Raum wird von ihm allein ausgefüllt[2]); es ist unbeweglich, an Einem

(bzw. ὄντος). Dafür ἐκ τοῦ ἐόντος oder etwas gleichbedeutendes zu setzen (die verschiedenen Vorschläge hiefür bei Diels zu Simpl. 78, 21. Preller-Schultess Hist. phil. gr. 90. Pabst De Melissi fragm. 29 f.), wie auch ich bisher für nöthig hielt, könnte sich vielleicht dadurch zu empfehlen scheinen, dass Simpl. 78, 24 vgl. 162, 11 den Sinn unserer Verse so wiedergibt: Parm. erkläre darin das Seiende für ungeworden; οὔτε γὰρ ἐξ ὄντος, οὐ γὰρ προϋπῆρχεν ἄλλο ὄν· οὔτε ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, οὐδὲ γὰρ ἔστι τὸ μὴ ὄν, καὶ διὰ τί δὴ τότε, ἀλλὰ μὴ καὶ πρότερον ἢ ὕστερον ἐγένετο; ἀλλ' οὐδὲ ἐκ τοῦ πῇ μὲν ὄντος πῇ δὲ μὴ ὄντος, ὡς τὸ γενητὸν γίνεται· οὐ γὰρ ἂν τοῦ ἁπλῶς ὄντος προϋπάρχοι τὸ πῇ μὲν ὂν πῇ δὲ μὴ ὄν. Indessen ist von den drei Gliedern dieses Trilemma das dritte so ganz nur eine Zuthat des Simplicius, dass man nicht einmal daraus abnehmen kann, er habe V. 68 ἐκ πῇ ἐόντος gelesen; denn der Begriff eines πῇ ὂν πῇ δὲ μὴ ὂν ist so unparmenideisch wie möglich, und davon, dass ein solches dem ἁπλῶς ὂν nicht vorangehen könnte, ist V. 68 f. nichts angedeutet. Dagegen scheint Simpl. in V. 62 f. den in unserem Text angenommenen Sinn gefunden zu haben. Ich verzichte daher jetzt mit Pabst a. a. O. auf jede Aenderung des überlieferten Textes.

1) V. 72: ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν. κέκριται δ' οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη,
τὴν μὲν ἐᾶν ἀνόητον, ἀνώνυμον, οὐ γὰρ ἀληθὴς
ἐστὶν ὁδὸς, τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.
75. πῶς δ' ἂν ἔπειτα πέλοι τὸ ἐόν; πῶς δ' ἄν κε γένοιτο;
εἰ γὰρ ἔγεντ' οὐκ ἔστ', οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι.
τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπιστος ὄλεθρος. Wegen dieser Leugnung des Werdens nennt Plato Theät. 181 A die Eleaten οἱ τοῦ ὅλου στασιῶται und Aristoteles bei Sext. Math. X, 46 στασιώτας τῆς φύσεως καὶ ἀφυσίκους. Vgl. was S. 562, 1. 508, 1 aus Arist. und Theophrast beigebracht ist.

2) V. 78: οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστὶν ὁμοῖον (vgl. Xenophanes S. 537 f.)
οὐδέ τι τῇ μᾶλλον τό κεν εἴργοι μιν ξυνέχεσθαι
οὐδέ τι χειρότερον· πᾶν δὲ πλέον ἐστὶν ἐόντος.
τῷ ξυνεχὲς πᾶν ἐστιν, ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει. Ebendahin beziehe ich mit Ritter I, 493 V. 90: λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως· (betrachte das entfernte als ein gegenwärtiges) οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι,
οὔτε σκιδνάμενον πάντη πάντως κατὰ κόσμον
οὔτε συνιστάμενον. (Das ἀποτμήξει ist wohl intransitiv zu fassen, oder mit Brandis ἀποτμήξεις zu lesen.) Vgl. V. 104 ff.

Ort, für sich und sich selbst gleich[1]), und da es nicht unvollendet und mangelhaft sein kann, so muss es begrenzt sein[2]). Von dem Seienden ist auch das Denken nicht verschieden, denn es gibt nichts ausser dem Seienden, und alles Denken ist Denken des Seienden[3]). Das Seiende ist also mit Einem Wort alles, was ist, als Einheit, ohne Werden und Vergehen, ohne Veränderung des Orts oder der Gestalt, ein durchaus gleichartiges, ungetheiltes, von keinem Nichtseienden unterbrochenes, nach allen Seiten hin im Gleichgewicht schwebendes | und auf allen Punkten gleich vollkommenes Ganzes, welches von Parmenides desshalb einer wohlgerundeten Kugel verglichen wird[4]). Wenn daher die Späteren einstimmig sagen, nach der

1) V. 82 ff.: *αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν*
ἐστὶν, ἄναρχον, ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος
τῆλε μάλ' ἐπλάγχθησαν, ἄπωσε δὲ πίστις ἀληθής·
τωυτὸν δ' ἐν τωυτῷ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται. Wie Parm. die Unbeweglichkeit des Seienden bewies, wird uns nirgends gesagt; auch PLATO Theät. 180 E (s. u. 562, 1) lässt es unentschieden, ob schon Parmenides oder erst Melissus (über den S. 559[4]) die von jenem allerdings ausgesprochene Undenkbarkeit leerer Räume gegen die Möglichkeit der Bewegung geltend gemacht hatte. FAVORIN ohnediess b. DIOG. IX, 29, überträgt einen zenonischen Beweis auf Parmenides; vgl. S. 546, 1[4].

2) V. 86 ff.: *οὕτως ἔμπεδον αὖθι μένει· κρατερὴ γὰρ ἀνάγκη*
πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό (hierüber DIELS zu Simpl. Phys. 30, 8) *μιν ἀμφὶς ἐέργει.*
οὕνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι·
ἐστὶ γὰρ οὐκ ἐπιδευὲς, ἐὸν δέ (sc. *ἀτελεύτητον*) *κε παντὸς ἐδεῖτο.* Weiteres sogleich V. 102 ff. Wenn EPIPH. Exp. fid. 1087 C von Parm. sagt: *τὸ ἄπειρον ἔλεγεν ἀρχὴν τῶν πάντων*, so verwechselt er ihn mit Anaximander.

3) V. 94 ff.: *τωυτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα* (sein Gegenstand)
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστὶν (von dem es ausgesagt wird)
εὑρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ ἔστιν ἢ ἔσται
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος. Vgl. V. 43 (oben 558, 1). Statt des *οὐδὲν γὰρ*, welches SIMPL. 86, 31 hat, bietet dieser 146, 9: *οὐδ' εἰ χρόνος.* Letzteres könnte aus *οὐδὲ χρῆμ'* verschrieben sein; KARSTEN's *οὐδὲ χρεών*, durch V. 114 empfohlen, lässt sich ohne weitere Textesänderung kaum construiren. Im übrigen vgl. DIELS zu Simpl. a. d. a. O.

4) V. 97 (über den Text: DIELS zu SIMPL. Phys. 146, 10 ff. 86, 32):
ἐπεὶ τό γε μοῖρ' ἐπέδησεν
οἷον (Simpl. *οὖλον*) *ἀκίνητόν τ' ἔμεναι· τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται*
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο, πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,

Lehre unseres Philosophen sei nur das Seiende und sonst nichts, alles sei ihm zufolge Ein ewiges unbewegtes Wesen[1]),

γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐκὶ,
καὶ τόπον ἀλλάσσειν διά τε χρόα φανὸν ἀμείβειν.
αὐτὰρ ἐπὶ (so Karsten für *ἐπεὶ*) *πεῖρας πύματον τετελεσμένον ἐστὶ,*
πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ,
μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον
οὔτε τι βαιότερον πέλεναι χρεών ἐστι τῇ ἢ τῇ.
οὔτε γὰρ οὐκ ἐὸν ἔστι τό κεν παύῃ μιν ἱκεῖσθαι
εἰς ὁμὸν, οὔτ' ἐὸν ἔστιν ὅπως εἴη κεν ἐόντος (so Karst. statt: *κενὸν ἐόντ.*)
τῇ μᾶλλον τῇ δ' ἧσσον, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ἄσυλον.
οἵ γὰρ (*τοιγὰρ*? anderes b. Diels zu Simpl. 146, 22) *πάντοθεν ἶσον ὁμῶς ἐν πείρασι κυρεῖ.*

1) Plato Parm. 128 A: *σὺ μὲν γὰρ ἐν τοῖς ποιήμασιν ἓν φῂς εἶναι τὸ πᾶν καὶ τούτων τεκμήρια παρέχει.* Theät. 180 E: *Μέλισσοί τε καὶ Παρμενίδαι . . . διϊσχυρίζονται, ὡς ἕν τε πάντα ἐστὶ καὶ ἕστηκεν αὐτὸ ἐν αὑτῷ οὐκ ἔχον χώραν ἐν ᾗ κινεῖται.* Soph. 242 D (oben 535, 1). Arist. Metaph. I, 5. 986 b 10 (S. 535, 2). Ebd. Z. 28: *παρὰ γὰρ τὸ ὂν τὸ μὴ ὂν οὐθὲν ἀξιῶν εἶναι Παρμ., ἐξ ἀνάγκης ἓν οἴεται εἶναι τὸ ὂν καὶ ἄλλο οὐθέν.* III, 4. 1001 a 31: wenn das Seiende als solches Substanz für sich ist, wie lässt sich das Viele denken? *τὸ γὰρ ἕτερον τοῦ ὄντος οὐκ ἔστιν, ὥστε κατὰ τὸν Παρμενίδου λόγον συμβαίνειν ἀνάγκη ἓν ἅπαντα εἶναι τὰ ὄντα καὶ τοῦτο εἶναι τὸ ὄν.* Phys. I, 2 Anf.: *ἀνάγκη δ' ἤτοι μίαν εἶναι τὴν ἀρχὴν ἢ πλείους, καὶ εἰ μίαν, ἤτοι ἀκίνητον, ὥς φησι Παρμενίδης καὶ Μέλισσος* u. s. w. Die Prüfung dieser Ansicht gehöre aber eigentlich gar nicht in die Physik, und auch nicht in die Untersuchung über die Principien: *οὐ γὰρ ἔτι ἀρχή ἐστιν, εἰ ἓν μόνον καὶ οὕτως ἓν ἐστιν.* (Aehnlich Metaph. I, 5.) Ebd. 185 b 17 und Metaph. a. a. O. 986 b 18 über die Begrenztheit des Seienden bei Parm. Simpl. Phys. 115, 16 (vgl. 134, 11): *ὡς ὁ Ἀλέξανδρος ἱστορεῖ, ὁ μὲν Θεόφραστος οὕτως ἐκτίθεται* (sc. *τὸν Παρμενίδου λόγον*) *ἐν τῷ πρώτῳ τῆς φυσικῆς ἱστορίας· τὸ παρὰ τὸ ὂν οὐκ ὄν, τὸ οὐκ ὂν οὐδέν, ἓν ἄρα τὸ ὄν· Εὔδημος δὲ οὕτως· τὸ παρὰ τὸ ὂν οὐκ ὄν. ἀλλὰ καὶ μοναχῶς λέγεται τὸ ὄν. ἓν ἄρα τὸ ὄν.* Simpl. bemerkt dazu, in Eudemus' Physik habe er diess nicht gefunden, dagegen führt er eine Stelle aus dieser Schrift an, in der gegen Parm. das gleiche geltend gemacht wird, was ihm auch Aristoteles Phys. I, 3. 186 a 22 ff. und schon c. 2 entgegenhält, dass er die verschiedenen Bedeutungen, in denen der Begriff des Seins gebraucht wird, nicht unterscheide, und dass auch dann, wenn es nur Eine Bedeutung hätte, die Einheit alles Seienden nicht zu beweisen wäre. Jedenfalls enthalten die Worte *ἀλλὰ καὶ μοναχῶς λέγεται τὸ ὂν* nur eine Erläuterung des Eudemus, von Parmenides bezeugt er selbst a. a. O. und Arist. Phys. a. a. O., dass er an die verschiedenen Bedeutungen des Seienden noch nicht gedacht habe, woraus von selbst folgt, dass er sie auch nicht ausdrücklich abgewehrt hat. Die Aussagen Späterer

so ist diess in der Sache ganz richtig, wogegen ihm | allerdings der Satz, dass die Welt ewig und unvergänglich sei[1]), nur in dem Sinn beigelegt werden kann, dass das Seiende diess sei, denn von einer Welt kann eigentlich nicht mehr gesprochen werden, wenn alle Vielheit und Veränderung geleugnet wird. Aus demselben Grunde scheint Parmenides das Seiende nicht als Gottheit zu bezeichnen[2]); denn den Namen der Gottheit geben wir dem Urwesen, um es von der Welt zu unterscheiden; wer das Endliche neben dem Ewigen ganz leugnet, kann ihn entbehren[3]). Mit mehr Recht möchte man fragen, ob Parmenides wirklich aus dem Begriff des Seienden alles entfernt hat, was uns auf unserem Standpunkt eine Vielheit einzuschliessen, und sinnliche Bestimmungen auf das unsinnliche Wesen zu übertragen scheint, und diese | Frage müssen wir verneinen[4]). Würde auch die Vergleichung des Seienden mit einer Kugel, für sich genommen, eben als Vergleichung, nichts beweisen, so zeigt doch alles, was unser

anzuführen, ist unnöthig, man findet sie b. Brandis comm. el. 136 ff. Karsten Parm. 158. 168. Ueber eine Beweisführung für die Einheit des Seins, welche Porphyr Parmenides mit Unrecht beilegt, wird S. 543, 2 gesprochen werden.

1) Stob. Ekl. I, 416. Genauer ist es, wenn das All Eines, ewig, ungeworden, unbewegt u. s. f. genannt wird, wie diess ausser den eben angeführten Plato Theät. 181 A (οἱ τοῦ ὅλου στασιῶται), Arist. Metaph. I, 3. 984 a 28 ff. (ἓν φάσκοντες εἶναι τὸ πᾶν), Theophrast b. Alex. z. Metaph. I, 3. 984 b 1. Alex. ebd. u. ö. Plac. I, 24. Hippol. Refut. I, 11. Eus. pr. ev. XIV, 3, 9 thun, denn die Prädikate ὅλον und πᾶν legt auch Parmenides dem Seienden bei. Weniger genau ist der Ausdruck τὴν φύσιν ὅλην ἀκίνητον εἶναι bei Arist. a. a. O.

2) In den Bruchstücken des P. findet sich diese Bezeichnung nirgends, und wenn Spätere, wie Stob. Ekl. I, 60. Ammon. π. ἑρμην. 58 m. Boëth. consol. III, Schl., sich ihrer bedienen, so ist diess natürlich ganz unerheblich. Auch De Melisso Z. et G. c. 4. 978 b 7 würde nichts beweisen, selbst wenn es mit der Aechtheit dieser Schrift besser bestellt wäre.

3) Wir brauchen daher nicht anzunehmen, dass ihn religiöse Scheu oder Vorsicht abgehalten habe, sich über das Verhältniss seines Seienden zu der Gottheit zu erklären (Brandis comm. el. 178). Die Antwort liegt näher: er that es nicht, weil er ein ganzer, reiner Philosoph war, seine Philosophie aber zur Aufstellung theologischer Bestimmungen keinen Anlass gab.

4) Wie diess jetzt Bäumker Jahrb. f. class. Philol. 1886, 1, S. 54 1 ff. eingehend zeigt.

Philosoph über die Begrenztheit, die Gleichartigkeit, die Untheilbarkeit des Seienden sagt[1]), dass er es sich räumlich ausgedehnt vorstellt, und den Gedanken eines unräumlichen Seins noch gar nicht gefasst hat. Denn weit entfernt, die räumlichen Bestimmungen als unstatthaft abzuweisen, beschreibt er das Seiende ausdrücklich als eine stetige und gleichartige, von ihrem Mittelpunkt aus bis zur äussersten Grenze gleichmässig ausgedehnte Masse, die innerhalb ihrer Grenzen immer Einen und denselben Ort einnimmt, und in der sich Seiendes an Seiendes drängt, ohne irgendwo von dem Nichtseienden (unter dem man in diesem Zusammenhang nur das Leere verstehen kann) unterbrochen zu werden, oder an einem Punkt mehr Sein zu enthalten, als an dem andern. Diese Beschreibung uneigentlich zu nehmen, wären wir nur dann berechtigt, wenn unser Philosoph irgend eine Andeutung darüber gäbe, dass er sein Seiendes unkörperlich gedacht wissen wolle, und wenn er sich auch in den übrigen Theilen seiner philosophischen Erörterung einer bildlichen Ausdrucksweise bediente, was beides nicht der Fall ist. Da wir nun überdiess auch von Zeno und Melissus finden werden, dass sie dem Seienden räumliche Grösse beilegen, und da ebenso die Atomiker in deutlicher Berücksichtigung der parmenideischen Lehre das Seiende dem Körper, das Nichtseiende dem leeren Raum gleichsetzen, so werden wir um so weniger Anstand nehmen dürfen, den Parmenides so zu verstehen, wie er seinen eigenen Worten gemäss verstanden sein will. Sein Seiendes ist kein metaphysischer Begriff, ohne alle sinnliche Beimischung, sondern ein Begriff, der sich zunächst aus der Anschauung entwickelt hat und die Spuren dieses Ursprungs noch deutlich an sich trägt. Das Wirkliche ist ihm das Volle (πλέον V. 80) d. h. das Raumerfüllende[2]); die Unterscheidung des Körperlichen und

1) S. o. S. 560 f. Mit welchem Recht Strümpell Gesch. d. theor. Phil. d. Gr. S. 44 aus eben diesen Stellen schliessen kann, dass das Seiende „nicht ausgedehnt im Raum" sei, sehe ich nicht.

2) Und selbst Natorp Philosoph. Monatsh. XXVI, 11 räumt diess ein; wenn er aber zugleich der Annahme, dass sich Parm. das Seiende kugelförmig oder überhaupt begrenzt gedacht habe, auf's entschiedenste entgegentritt, setzt er sich mit den eigenen Erklärungen des Philosophen in Wider-

Unkörperlichen ist ihm nicht blos fremd, sondern mit seinem ganzen Standpunkt unvereinbar, denn die Einheit des Seins und des Denkens, welche er in richtiger Consequenz seiner Einheitslehre | behauptet, ist bei dem realistischen Charakter derselben nur unter der Voraussetzung möglich, dass jene Unterscheidung noch nicht vorgenommen wird. Es ist nach der treffenden Bemerkung des ARISTOTELES [1]), die Substanz des Körperlichen selbst, nicht eine vom Körperlichen verschiedene Substanz, um die es sich für ihn handelt, und wenn er sagt: nur das Seiende ist, so heisst das: wir gewinnen die richtige Ansicht der Dinge, wenn wir von der Getheiltheit und Veränderlichkeit der sinnlichen Erscheinung abstrahiren, um ihr einfaches, ungetheiltes und unveränderliches Substrat als das allein Wirkliche festzuhalten. Schon diese Abstraktion ist gewaltig genug; aber doch tritt Parmenides mit derselben nicht so gänzlich aus der bisherigen Richtung der philosophischen Untersuchungen heraus, wie diess der Fall wäre, wenn er ohne alle Rücksicht auf das sinnlich gegebene mit einem rein metaphysischen Begriff anfienge.

Sofern nun die Erkenntniss des Wirklichen nur durch jene Abstraktion möglich ist, hat nur die abstrakte, denkende Betrachtung der Dinge Anspruch auf Wahrheit, nur der vernünftigen Rede (λόγος) steht das Urtheil zu; die Sinne dagegen, welche uns den Schein der Vielheit und der Veränderung, des Entstehens und Vergehens vorspiegeln, sind die Ursache alles Irrthums. Parmenides ermahnt uns daher auf's dringendste,

spruch. Denn dieser vergleicht dasselbe nicht blos mit einer Kugel, sondern er redet auch schon vor dieser Vergleichung von seiner äussersten Grenze (V. 102), und beweist (s. o. 561, 2) ausdrücklich, dass und warum es nicht unbegrenzt sein könne. Glaubt aber N., es müsse diess sein, da es nichts gebe, durch das es begrenzt sein könnte, so hat er übersehen, dass man sich das Weltganze auch dann als begrenzt denken kann, wenn es durch nichts ausser ihm selbst befindliches begrenzt ist, und dass gerade diese Vorstellung, wie Plato und Aristoteles zeigen, der griechischen Anschauungsweise besonders entspricht. Die Behauptung, dass das Seiende unbegrenzt sein müsse, weil es nur durch das Leere begrenzt sein könnte, hat erst Melissus aufgestellt, der sich aber mit derselben, nach der einstimmigen Aussage unserer Zeugen, gerade von Parmenides entfernte.

1) Vgl. S. 167, 1. 2 und zu dem obigen überhaupt S. 164 ff.

nicht den Sinnen, sondern allein der Vernunft zu vertrauen[1]), und er gibt dadurch gemeinschaftlich mit Heraklit die Anregung zu einer Unterscheidung, welche in der Folge sowohl für die Erkenntnisstheorie als für die Metaphysik höchst wichtig geworden ist. In seinem eigenen System jedoch hat sie noch nicht diese durchgreifende Bedeutung; denn sie ist hier erst eine Folge der materiellen, metaphysischen Ergebnisse, nicht die | Grundlage des Ganzen; die sinnliche und die Vernunfterkenntniss werden sich daher hier auch nicht nach ihren formalen Merkmalen, sondern allein nach ihrem Inhalt entgegengesetzt, und es wird überhaupt die psychologische Untersuchung der Erkenntnissthätigkeit noch so sehr vernachlässigt, dass unser Philosoph, wie wir später noch finden werden, dem Denken den gleichen Ursprung, wie der Wahrnehmung, beilegt, und beide gleichsehr aus der Mischung der Stoffe ableitet.

So schroff aber Parmenides die Wirklichkeit der Erscheinung, das vernünftige Denken den Täuschungen der Sinne entgegensetzt, so kann er sich doch nicht enthalten, im zweiten Theil seines Lehrgedichts zu zeigen, welche Weltansicht sich auf dem Standpunkt der gewöhnlichen Vorstellung ergeben würde, und wie das einzelne von hier aus zu erklären wäre[2]).

Die richtige Ansicht lässt uns in allem nur Eines, das Seiende, erkennen, die gemeine Meinung fügt dazu das Nicht-

1) Parm. V. 33 ff. 52 ff. (oben S. 558, 1), wozu Spätere (Diog. IX, 22. Sext. Math. VII, 111. Ps.-Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8, 5. Aristokles ebd. XIV, 17, 1. Joh. Dam. in Stob. Floril. ed. Mein. IV, 234, vgl. Arist. gen. et corr. I, 8. 325 b 13) nichts neues hinzufügen. Dass manche Skeptiker ausser Xenophanes auch Parmenides zu sich rechneten (Cic. Acad. II, 23, 74. Plut. adv. Col. 26, 2), ist natürlich ganz unerheblich.

2) Theophrast b. Alex. zu Metaph. 984 b 1. S. 24, 5 Bon.: *τούτῳ* (Xenophanes) *δ' ἐπιγενόμενος Παρμ. . . ἐπ' ἀμφοτέρας ἦλθε τὰς ὁδούς. καὶ γὰρ ὡς ἀΐδιόν ἐστι τὸ πᾶν ἀποφαίνεται καὶ γένεσιν πειρᾶται ἀποδιδόναι τῶν ὄντων, οὐχ ὁμοίως περὶ ἀμφοτέρων δοξάζων* u. s. w. Nur ein ungeschickter Ausdruck hiefür ist es, wenn Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8, 6 sagt: *Παρμ. . . ὁ ἑταῖρος Ξενοφάνους ἅμα μὲν καὶ τῶν τούτου δοξῶν ἀντεποιήσατο, ἅμα δὲ καὶ τὴν ἐναντίαν ἐνεχείρησε στάσιν.* Vgl. auch Theod. cur. gr. aff. IV, 7 (Diels Doxogr. 284).

seiende[1]), sie hält demnach die Dinge für zusammengesetzt aus entgegengesetzten Bestandtheilen, von denen in Wahrheit freilich nur dem einen Wirklichkeit zukommt[2]), und eben desshalb erscheint ihr (s. o.) das Eine als ein vieles, das unwandelbare als ein werdendes und veränderliches. Stellen wir uns daher auf ihren Standpunkt, so werden zwei Elemente anzunehmen sein, von welchen das eine dem Seienden, das andere dem Nichtseienden entspricht. Parmenides nennt jenes das Licht oder das Feuer, dieses die Nacht; jenes beschreibt er in den uns erhaltenen Bruchstücken als das Dünne, dieses als das Dichte und Schwere[3]); bei andern heissen sie auch das Warme und Kalte, oder Feuer | und Erde[4]), und es scheint

1) V. 33 ff. 45 ff. (oben S. 558, 1).

2) V. 113: *μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμαις ὀνομάζειν,*
(τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστιν, ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν)·
ἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο
χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων.

3) V. 116: *τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ*
ἤπιον ὄν, μέγ' ἀραιὸν (über die Lesart Diels zu Simpl. 30, 27)
ἑωυτῷ πάντοσε τωυτὸν,
τῷ δ' ἑτέρῳ μὴ τωυτόν· ἀτὰρ κἀκεῖνο κατ' αὐτοῦ
τἀντία νύκτ' ἀδαῆ πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε.
V. 122: *αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νὺξ ὀνόμασται*
καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς,
πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου,
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μέτα μηδέν. (Letzteres wohl mit Karsten nach V. 117 f. zu erklären: die beide gleichartig und unvermischt sind.) Dasselbe besagt die Glosse, welche Simpl. (Phys. 31, 3) in seiner Handschrift fand: *ἐπὶ τῷδέ ἐστι τὸ ἀραιὸν καὶ τὸ θερμὸν καὶ τὸ φάος καὶ τὸ μαλθακὸν καὶ τὸ κοῦφον, ἐπὶ δὲ τῷ πυκνῷ ὠνόμασται τὸ ψυχρὸν καὶ τὸ ζόφος καὶ τὸ σκληρὸν καὶ τὸ βαρύ. ταῦτα γὰρ ἀπεκρίθη ἑκατέρως ἑκάτερα.*

4) Arist. Phys. I, 5 Anf.: *καὶ γὰρ Π. θερμὸν καὶ ψυχρὸν ἀρχὰς ποιεῖ, ταῦτα δὲ προσαγορεύει πῦρ καὶ γῆν.* Metaph. I, 5. 986 b 31 nach dem S. 562, 1 angeführten: *ἀναγκαζόμενος δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις καὶ τὸ ἓν μὲν κατὰ τὸν λόγον πλείω δὲ κατὰ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνων εἶναι, δύο τὰς αἰτίας καὶ δύο τὰς ἀρχὰς πάλιν τίθησι, θερμὸν καὶ ψυχρὸν, οἷον πῦρ καὶ γῆν λέγων.* Vgl. auch Metaph. I, 3. 984 b 1 ff. IV, 2. 1004 b 32. Theophrast s. u. S. 569, 3. Simpl. Phys. 30, 20: *τῶν γενητῶν ἀρχὰς καὶ αὐτὸς στοιχειώδεις μὲν τὴν πρώτην ἀντίθεσιν ἔθετο, ἣν φῶς καλεῖ καὶ σκότος, ⟨ἢ⟩ πῦρ καὶ γῆν, ἢ πυκνὸν καὶ ἀραιὸν, ἢ ταὐτὸν καὶ ἕτερον* (letzteres offenbar Missverständniss von V. 117 f.). Aehnlich ebd. 25, 15. 179, 29. Alex. z. Metaph. I, 5. 986 b 17. IV, 2. 1004 b 29. XII, 1. 1069 a 26 (33,

wirklich, dass sich Parmenides dieser letzteren Namen gleichfalls bedient hat[1]), wogegen Aristoteles | selbst andeutet, dass die abstrakteren, seiner eigenen Ableitung der Elemente entsprechenden Ausdrücke „Warmes und Kaltes“ erst von ihm an die Stelle jener konkreteren Bezeichnungsweise gesetzt sind. Das Licht stellte er ferner, wie Aristoteles bezeugt[2]), auf die Seite des Seienden, die Nacht auf die des Nichtseienden,

21. 217, 34. 643, 19 Bon.). Ders. b. Philop. gen. et corr. 64 a m. Philop. Phys. 22, 2. 110, 1. 55, 29 (wozu Vitelli) u. ö. Plut. adv. Col. 13, 6. S. 1114, wo die zwei Elemente τὸ λαμπρὸν καὶ σκοτεινὸν, De an. procr. 27, 2. S. 1026, wo sie φῶς und σκότος genannt werden. Dasselbe liegt dem Missverständniss des Clemens Cohort. 42 C. zu Grunde: Π. . . θεοὺς εἰςηγήσατο πῦρ καὶ γῆν.

1) Brandis comment. 167. Karsten S. 222. u. a. bezweifeln es, theils wegen des οἷον b. Arist. Metaph. a. a. O., theils weil Simpl. Phys. 25, 15 sagt: Π. ἐν τοῖς πρὸς δόξαν πῦρ καὶ γῆν, μᾶλλον δὲ φῶς καὶ σκότος (ἀρχὰς τίθησιν); vgl. auch Alexander b. Simpl. (unten S. 569, 3). Allein die Worte des Simpl. und Alex. lassen sich auch so auffassen, dass φῶς und σκότος nicht die einzige, sondern nur die bezeichnendste Benennung der zwei Elemente gewesen sei; von dem οἷον aber zeigt Bonitz zur Metaphysik S. 76, dass es von Aristoteles nicht selten auch da gebraucht wird, wo er weder eine Vergleichung noch einen Zweifel ausdrücken will; die Worte οἷον u. s. w. besagen daher nur: „er nennt nämlich das eine Feuer, das andere Erde,“ und stehen mit den unzweideutigen Ausdrücken der Physik und der Schrift über das Entstehen und Vergehen (s. folg. Anm.) durchaus nicht im Widerspruch. Dagegen ist es allerdings nach der Art, wie Aristoteles auch sonst über fremde Ansichten zu berichten pflegt, sehr wohl möglich, dass Parmenides das dunkle Element erst da, wo er von der Erdbildung sprach, als Erde bezeichnet hat, indem er nämlich die Erde aus dem Dunkeln entstehen liess. Darauf weist die Angabe (Ps.-Plut. b. Eus. I, 8, 7): λέγει δὲ τὴν γῆν τοῦ πυκνοῦ καταῤῥυέντος ἀέρος γεγονέναι.

2) Arist. Metaph. a. a. O. fährt fort: τούτων δὲ κατὰ μὲν τὸ ὂν τὸ θερμὸν τάττει, θάτερον δὲ κατὰ τὸ μὴ ὄν. Ders. gen. et corr. I, 3. 318 b 6: ὥσπερ Παρμ. λέγει δύο, τὸ ὂν καὶ τὸ μὴ ὂν εἶναι φάσκων, πῦρ καὶ γῆν. (Alex. z. Metaph. 986 b 17 hat sichtbar nur aus Aristoteles geschöpft; ebenso ohne Zweifel Philop. gen. et corr. S. 13 a o.) Karsten S. 223 und noch entschiedener Mullach z. V. 113, Steinhart Allg. Enc. Sect. III, Bd. XII, 233 f. Plato's WW. VI, 226 und Tannery sci. Hell. 227 bestreiten die aristotelische Angabe, weil keines von den beiden Elementen des Vergänglichen dem Seienden gleichgesetzt werden könne. Wäre diess aber auch sachlich richtig, so würde daraus noch lange nicht folgen, dass die von Arist. bezeugte Parallele Parmenides fremd war; indessen sind auch bei Leucipp und Demokrit das Seiende und das Nichtseiende die Elemente des Vergänglichen, ohne darum selbst vergänglich zu sein.

und diese Angabe wird durch die parmenideischen Bruchstücke bestätigt. Denn auch in diesen erklärt er, nur dem einen von den zwei Elementen, aus denen die Dinge abgeleitet zu werden pflegen, komme Wahrheit und Wirklichkeit zu, das andere dagegen werde fälschlich angenommen[1]; er betrachtet mithin das eine als seiend, das andere als nichtseiend, und er legt aus diesem Grunde dem feurigen Elemente die gleichen Merkmale bei, wie dem Seienden, wenn er es als durchaus gleichartig bezeichnet[2]. Weiter soll er das Feurige für das thätige, das Dunkle für das leidende oder materielle Princip | gehalten haben[3]; diess ist jedoch schwerlich ganz

1) V. 114 (s. o. 567, 2). Zu den Worten *τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστι* muss nämlich zwar *καταθέσθαι* ergänzt, sie dürfen aber nicht mit Simplicius, Krische (Forsch. 102), Karsten, Mullach, Steinhart (Allg. Enc. 240) u. a. erklärt werden: „von denen nur die eine anzunehmen unrichtig ist;" denn gerade das wird ja hier als der Irrthum der Menschen bezeichnet, dass sie zwei Arten des Wirklichen annehmen, ebenso, wie es V. 37 als der Pfad der Täuschung bezeichnet war, wenn man neben dem Seienden auch Nichtseiendes annimmt; die Worte besagen vielmehr: „von denen die eine nicht angenommen werden sollte, indem ihre Annahme auf Täuschung beruht."

2) V. 117 vgl. m. V. 85. 109 (oben S. 567, 2. 561, 2. 4).

3) Arist. Metaph. I, 3. 984 b 1: *τῶν μὲν οὖν ἓν φασκόντων εἶναι τὸ πᾶν οὐθενὶ συνέβη τὴν τοιαύτην* [sc. *τὴν κινητικὴν*] *συνιδεῖν αἰτίαν πλὴν εἰ ἄρα Παρμενίδῃ καὶ τούτῳ κατὰ τοσοῦτον ὅσον οὐ μόνον ἓν ἀλλὰ καὶ δύο πως τίθησιν αἰτίας εἶναι. τοῖς δὲ δὴ πλείω ποιοῦσι μᾶλλον ἐνδέχεται λέγειν, οἷον τοῖς θερμὸν καὶ ψυχρὸν ἢ πῦρ καὶ γῆν· χρῶνται γὰρ ὡς κινητικὴν ἔχοντι τῷ πυρὶ τὴν φύσιν, ὕδατι δὲ καὶ γῇ καὶ τοῖς τοιούτοις τοὐναντίον.* Bestimmter sagt Theophrast nach dem S. 566, 2 angeführten: *ἀλλὰ κατ᾽ ἀλήθειαν μὲν ἓν τὸ πᾶν καὶ ἀγέννητον καὶ σφαιροειδὲς ὑπολαμβάνων, κατὰ δόξαν δὲ τῶν πολλῶν εἰς τὸ γένεσιν ἀποδοῦναι τῶν φαινομένων δύο ποιῶν τὰς ἀρχὰς πῦρ καὶ γῆν, τὸ μὲν ὡς ὕλην, τὸ δὲ ὡς αἴτιον καὶ ποιοῦν.* Das gleiche wiederholen dann die Späteren, Cic. Acad. II, 37, 118: *P. ignem qui moveat, terram quae ab eo formetur.* Diog. IX, 21: *δύο τε εἶναι στοιχεῖα, πῦρ καὶ γῆν, καὶ τὸ μὲν δημιουργοῦ τάξιν ἔχειν, τὴν δὲ ὕλης.* Hippol. Refut. I, 11: *Π. ἓν μὲν τὸ πᾶν ὑποτίθεται ἀΐδιόν τε καὶ ἀγένητον καὶ σφαιροειδές, οὐδὲ αὐτὸς ἐκφεύγων τὴν τῶν πολλῶν δόξαν, πῦρ λέγων καὶ γῆν τὰς τοῦ παντὸς ἀρχάς· τὴν μὲν γῆν ὡς ὕλην, τὸ δὲ πῦρ ὡς αἴτιον καὶ ποιοῦν.* Alex. b. Simpl. Phys. 38, 20: *κατὰ δὲ τὴν τῶν πολλῶν δόξαν καὶ τὰ φαινόμενα φυσιολογῶν . . . ἀρχὰς τῶν γινομένων ὑπέθετο πῦρ καὶ γῆν, τὴν μὲν γῆν ὡς ὕλην ὑποτιθεὶς, τὸ δὲ πῦρ ὡς ποιητικὸν αἴτιον. καὶ ὀνομάζει, φησὶ, τὸ μὲν πῦρ φῶς τὴν δὲ γῆν σκότος.* Philop. gen. et corr. 12 a o.: *τὴν μὲν γῆν μὴ ὂν ὠνόμασεν, ὡς ὕλης λόγον ἐπέχουσαν, τὸ δὲ πῦρ ὄν, ὡς ποιοῦν καὶ εἰδικώ-*

richtig, denn wenn er auch vielleicht der Wärme bei der Entstehung der organischen Wesen und bei der Weltbildung überhaupt eine belebende und gestaltende Einwirkung zuschrieb, so hat er sich doch nicht blos jener aristotelischen Ausdrücke selbstverständlich nicht bedient, sondern er kann auch nicht die Absicht gehabt haben, die Bewegung im allgemeinen in der Weise eines Heraklit aus dem warmen Element als solchem zu erklären, da er in diesem Fall nicht nöthig gehabt hätte, eine besondere mythische Figur aufzustellen, von der alle Verbindung der Stoffe herrühren sollte[1]), die Göttin, welche in der Mitte der Welt thront und den ganzen Weltlauf regiert[2]). Die Mischung des | Lichten und Dunkeln stellt er symbolisch als eine geschlechtliche Verbindung dar, wenn er den Eros als das erste Geschöpf der weltbeherrschenden Göttin[3]), und jene Elemente selbst als das Männliche und das Weibliche bezeichnet[4]). Ausser dem Eros scheint er auch noch andere symbolische Wesen als Götter eingeführt zu haben[5]); wir sind aber über ihre Rolle bei der Weltbildung nicht näher unterrichtet.

τερον. Arist. gen. et corr. II, 9. 336 a 3 ff. scheint nicht speciell auf Parmenides, sondern eher auf Anaximenes (s. o. 245, 3) und Diogenes (S. 264) zu gehen.

1) Wie schon Simpl. Phys. 38, 26 ff. gegen Alexander bemerkt.

2) V. 128: *ἐν δὲ μέσῳ τούτων* (hierüber S. 577, 2) *Δαίμων ἣ πάντα κυβερνᾷ·*

πάντῃ γὰρ στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἄρχει
πέμπουσ' ἄῤῥενι θῆλυ μιγῆναι, ἐναντία δ' αὖθις
ἄρσεν θηλυτέρῳ. Nach Stob. (s. u. 573, 1) wurde diese Göttin von P. *κυβερνῆτις, κληδοῦχος, δίκη* und *ἀνάγκη* genannt; es scheint jedoch hiebei ungehöriges, wie namentlich der Eingang des Gedichts und V. 138, mit herbeigezogen zu sein; vgl. Krische S. 107.

3) V. 132 (schon b. Plato Symp. 178 B. Arist. Metaph. I, 4. 984 b 25): *πρώτιστον μὲν ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων.* Das Subject des *μητίσ.* ist nach der bestimmten Angabe des Simpl. a. a. O. die *δαίμων* V. 128; wenn Plut. Amator. 13, 11. S. 756 statt dessen *Ἀφροδίτη* sagt, so erklärt sich diess aus der Beschreibung der Göttin, und namentlich daraus, dass sie Schöpferin des Eros ist, zur Genüge.

4) Diese allgemeinere Fassung von V. 130 f. scheint sich durch den Zusammenhang dieser Verse und die allgemein kosmische Bedeutung, welche dem Eros offenbar zukommt, zu empfehlen.

5) Das Zeugniss des Epikureers b. Cic. N. D. I, 11, 28: *quippe qui*

Dass Parmenides seine Lehre von den zwei Elementen einer älteren physikalischen Theorie entnahm, ist nicht wahrscheinlich; denn theils ist uns keine bekannt, welche sich hiezu eignen würde[1]), theils bezeichnet er selbst ganz allgemein die Vorstellung der Menschen überhaupt als den Gegenstand seiner Darstellung im zweiten Theil des Gedichts. Was demnach dieser Darstellung zu Grunde liegt, ist nur die Thatsache, welche sich der Beobachtung nicht wohl verbergen konnte, dass die sinnliche Wahrnehmung und die herrschende Meinung in allen Dingen entgegengesetzte Stoffe und Eigenschaften verknüpft sieht; die Erklärung dieser Thatsache, die Zurückführung der Gegensätze auf den Grundgegensatz des Seienden und des Nichtseienden, des Lichten und des Dunkeln, und die Einführung der weltbildenden Gottheiten ist als seine eigene Zuthat zu betrachten. Doch waren ihm in beiden Beziehungen theils in der kosmogonischen Dichtung[2]), theils in den altjonischen Theorieen über die Weltbildung[3]) und in der pythagoreischen Lehre von den ursprünglichen Gegensätzen[4]) Anknüpfungspunkte gegeben, die auf seine Darstellung eingewirkt haben mögen.

bellum, qui discordiam, qui cupiditatem ceteraque generis ejusdem ad Deum revocat, wäre an sich freilich noch nicht entscheidend; aber das πρώτιστον θεῶν πάντων bei Parm. V. 132 weist darauf hin, dass auf den Eros noch andere Götterwesen folgten. S. Krische a. a. O. 111 f.

1) Die aristotelischen Stellen, die man auf solche sonst unbekannte Theorieen beziehen zu müssen glaubte (s. S. 569, 3), lassen sich auch ohne diese Voraussetzung erklären. Dass P. Heraklit nicht im Auge hat, wird S. 671⁴ gezeigt werden.

2) Wie die Angaben des Hesiod, Akusilaos und Ibykus über den Eros, das was Akusilaos über den Aether und die Nacht sagt, und ähnliches; s. o. S. 77. 79.

3) Vgl. S. 220. 245.

4) Unter diesen kommt ja auch der von φῶς und σκότος vor; aber doch in zu untergeordneter Stellung, um die principielle Bedeutung des Lichten und Dunkeln hieraus zu erklären. Glaubt vollends Tannery Sci. Hell. 227, das Lichte entspreche dem ἄπειρον, das Dunkle dem πέρας, so wäre jedenfalls nur das umgekehrte denkbar, denn das bessere, dem Seienden gleichstehende Element kann nicht dem Unbegrenzten zugewiesen werden; indessen scheint mir diese ganze Parallele zu unbestimmt, um über das oben bemerkte hinauszuführen.

In der weiteren Ausführung der physikalischen Vorstellungen verbreitete sich Parmenides über alles, womit sich die Forschung jener Zeit zu beschäftigen pflegte[1]). Dieser Theil | seiner Lehre ist uns jedoch sehr lückenhaft überliefert. In der Beschreibung des Weltgebäudes schliesst er sich an das pythagoreische Weltsystem an, ohne ihm doch in allem zu folgen; er denkt sich nämlich das Ganze als zusammengesetzt aus mehreren um einander gelagerten Kreisen oder Kugeln[2]);

1) Er selbst lässt sich V. 120 f. versprechen:
τῶν σοὶ ἐγὼ διάκοσμον ἐοικότα πάντα φατίσω,
ὡς οὐ μήποτέ τίς σε βροτῶν γνώμη παρελάσσῃ.
Ferner 133 ff.: *εἴσῃ δ' αἰθερίην τε φύσιν τά τ' ἐν αἰθέρι πάντα*
σήματα καὶ καθαρᾶς εὐαγέος ἠελίοιο
λαμπάδος ἔργ' ἀΐδηλα καὶ ὁππόθεν ἐξεγένοντο,
ἔργα τε κύκλωπος πεύσῃ περίφοιτα σελήνης
καὶ φύσιν· εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα
ἔνθεν ἔφυ καὶ ὥς μιν ἄγουσ' ἐπέδησεν ἀνάγκη
πείρατ' ἔχειν ἄστρων.
140: . . . *πῶς γαῖα καὶ ἥλιος ἠδὲ σελήνη*
αἰθήρ τε ξυνὸς γάλα τ' οὐράνιον καὶ ὄλυμπος
ἔσχατος ἠδ' ἄστρων θερμὸν μένος ὡρμήθησαν
γίγνεσθαι. Plut. adv. Col. 13, 6 sagt von ihm: *ὅς γε καὶ διάκοσμον πεποίηται, καὶ στοιχεῖα μιγνὺς, τὸ λαμπρὸν καὶ σκοτεινὸν, ἐκ τούτων τὰ φαινόμενα πάντα καὶ διὰ τούτων ἀποτελεῖ. καὶ γὰρ περὶ γῆς εἴρηκε πολλὰ καὶ περὶ οὐρανοῦ καὶ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ ἄστρων, καὶ γένεσιν ἀνθρώπων ἀφήγηται καὶ οὐδὲν ἄῤῥητον . . . τῶν κυρίων παρῆκεν.* Dass V. 141 die pythagoreische Unterscheidung des *οὐρανὸς* und *ὄλυμπος* durchblickt, wurde schon S. 440, 1 bemerkt. Auch bei Stobäus (folg. Anm.) heisst der der Erde näher liegende Theil des Himmels *οὐρανὸς*, während freilich V. 137 der *οὐρ.* die äusserste Grenze der Welt ist. Stein S. 798 f. weist V. 133 bis 139 ohne Noth Empedokles zu.

2) Aus den Berichten (s. folg. Anm.) geht nämlich nicht klar hervor, welches von beiden gemeint ist. Der Ausdruck *στεφάνη*, dessen sich Parm. bedient hatte, würde zunächst auf die Vorstellung kreisförmiger Bänder führen. Da aber doch der äusserste von diesen Kreisen, das hohle Himmelsgewölbe, nicht allein der Anschauung, sondern auch der parmenideischen Lehre vom Seienden (oben S. 561. 563 f.) gemäss, kugelförmig gedacht worden sein muss (wesshalb es V. 137 der *οὐρανὸς ἀμφὶς ἔχων* heisst), und da die Erde (nach S. 573, 1) gleichfalls eine Kugel sein soll, lässt sich schwer sagen, was die dazwischenliegenden Schichten anders als Hohlkugeln sein könnten. Hinsichtlich der Sonne und des Mondes wird sich uns diess sogleich bestätigen; der Sternenhimmel stellt sich schon dem Auge als eine einzige, mit zahllosen Sternen besetzte Wölbung dar;

der innerste und der äusserste von denselben, aus dem massigen und dunkeln Element bestehend, bilden den festen Kern und die Ringmauer der Welt; um den innersten und unter dem äussersten liegen Kreise aus reinem Feuer; in der mittleren Region zwischen denselben solche, die aus dem Dunkeln und dem Feurigen gemischt sind[1]). Bei dem äussersten von diesen Kreisen | werden wir an das fest vorgestellte Himmelsgewölbe[2]), bei dem Feuerkreis unter demselben an das umgebende Feuer der Pythagoreer oder die Milchstrasse[3]) zu denken haben; der mittlere feste Kreis dagegen kann nur die Erde sein, von der auch sonst bezeugt wird, Parmenides

und auch Parm. spricht V. 137 (s. o. 572, 1) von dem *οὐρανὸς* als einer Einheit, nicht wie Anaximander (s. S. 229 ff.) von zahllosen *οὐρανοί*.

1) Stob. Ekl. I, 482 (Plac. II, 7, 1): *Π. στεφάνας εἶναι περιπεπλεγμένας ἐπαλλήλους, τὴν μὲν ἐκ τοῦ ἀραιοῦ τὴν δὲ ἐκ τοῦ πυκνοῦ· μικτὰς δὲ ἄλλας ἐκ φωτὸς καὶ σκότους μεταξὺ τούτων· καὶ τὸ περιέχον δὲ πάσας τείχους δίκην στερεὸν ὑπάρχειν, ὑφ' ᾧ πυρώδης στεφάνη, καὶ τὸ μεσαίτατον πασῶν* [sc. *στερεὸν ὑπάρχειν*], *περὶ ὃ πάλιν πυρώδης. τῶν δὲ συμμιγῶν τὴν μεσαιτάτην ἁπάσαις τοκέα* (so Diels nach Davis; Wachsmuth nach Krische *αἰτίαν*, weiteres bei diesen z. d. St.) *πάσης κινήσεως καὶ γενέσεως ὑπάρχειν, ἥντινα καὶ δαίμονα καὶ κυβερνῆτιν καὶ κληδοῦχον ἐπονομάζει, δίκην τε καὶ ἀνάγκην.* (Hiezu vgl. S. 570, 2.) *καὶ τῆς μὲν γῆς τὴν ἀπόκρισιν εἶναι τὸν ἀέρα, διὰ τὴν βιαιοτέραν αὐτῆς ἐξατμισθέντα πίλησιν, τοῦ δὲ πυρὸς ἀναπνοὴν τὸν ἥλιον καὶ τὸν γαλαξίαν κύκλον· συμμιγῆ δ' ἐξ ἀμφοῖν εἶναι τὴν σελήνην τοῦ τ' ἀέρος καὶ τοῦ πυρός. περιστάντος δὲ ἀνωτάτω πάντων τοῦ αἰθέρος ὑπ' αὐτῷ τὸ πυρῶδες ὑποταγῆναι, τοῦθ' ὅπερ κεκλήκαμεν οὐρανὸν, ὑφ' οὗ ἤδη τὰ περίγεια.* Dieser Bericht (in dessen Erklärung mir Krische Forsch. 101 ff. die Auffassung von Brandis comment. 160 ff. und Karsten 241 ff. wesentlich verbessert zu haben scheint) erhält eine theilweise Bestätigung durch die verworrene Angabe bei Cic. N. D. I, 11, 28: *nam Parmenides quidem commenticium quiddam coronae similitudine efficit: Stephanem adpellat, continente ardore lucis orbem qui cingit coelum, quem adpellat Deum* (diess freilich ist entweder ganz falsch oder das völlige Missverstehen eines richtigen), namentlich aber durch Parm. V. 126:

αἱ γὰρ στεινότεραι [sc. *στεφάναι*] *πλῆντο πυρὸς ἀκρήτοιο,*
αἱ δ' ἐπὶ ταῖς νυκτὸς, μετὰ δὲ φλογὸς ἵεται αἶσα (Theil)
ἐν δὲ μέσῳ u. s. w. (oben S. 570, 2). Vgl. V. 133 ff. (oben 572, 1).

2) Den *ἔσχατος Ὄλυμπος*, den *οὐρανὸς ἀμφὶς ἔχων* (oben S. 572, 1).

3) Der letzteren erwähnt Parm. V. 141 (s. S. 572, 1) unmittelbar vor dem *Ὄλυμπος ἔσχατος*. Wie nun dieser schon im Ausdruck an die Pythagoreer (s. S. 440) erinnert, so werden wir auch den Feuerkreis unter ihm, mit jenen (s. S. 435, 2) auf die Milchstrasse als das umgebende Feuer deuten dürfen.

habe sie sich als eine Kugel gedacht, die in der Mitte der Welt ruhe[1]) und sich als Niederschlag aus der Luft gebildet habe[2]). Aus der Erde soll sich durch die Zusammenpressung ihrer Theile unsere Luft ausgeschieden haben[3]). Unter den Gestirnsphären hielt Parmenides angeblich für die äusserste die der Venus; ihr zunächst soll er die Sphäre der Sonne (und des Mondes), und erst zwischen diese und die Erde die der Fixsterne gestellt haben[4]). Diese Angabe beruht jedoch wahr-

1) Diog. IX, 21: *πρῶτος δ' οὗτος τὴν γῆν ἀπέφηνε σφαιροειδῆ καὶ ἐν μέσῳ κεῖσθαι.* Plac. III, 15, 7: Parm. und Demokrit behaupten, dass die Erde desshalb im Gleichgewicht bleibe und sich nicht bewege, sondern nur Schwankungen ausgesetzt sei, weil sie von allen Enden der Welt gleich weit entfernt sei, wobei es sich freilich fragt, ob auch Parmenides alles dieses schon gesagt, und sich nicht auf den Satz von der Kugelgestalt der Erde und ihrer Ruhe im Mittelpunkt der Welt beschränkt hatte. Wenn Schäfer (Die astron. Geogr. d. Gr. Flensb. 1873. S. 12 f.) nach Schaubach's und Forbiger's Vorgang glaubt, Parm. habe der Erde die Gestalt einer kreisförmigen Scheibe beigelegt, übersieht er, dass die Angabe des Diogenes aus Theophrast stammt; denn wenn dieser nach Diog. VIII, 48 von Parm. behauptete: *πρῶτον ὀνομάσαι τὴν γῆν στρογγύλην*, so muss mit *στρογγ.*, wie bei Plato Phaedo 97 D (*πότερον ἡ γῆ πλατεῖά ἐστιν ἢ στρογγύλη*), die Kugelform gemeint sein, da er ja keinenfalls der erste gewesen wäre, der die Erde für eine runde Scheibe erklärte. Für eine Kugel hat sie nun zwar vermuthlich schon Pythagoras gehalten; aber die erste Schrift, in welcher Theophrast diess gefunden hatte, wird das parmenideische Gedicht gewesen sein.

2) Ps.-Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8, 5: *λέγει δὲ τὴν γῆν τοῦ πυκνοῦ καταῤῥυέντος ἀέρος γεγονέναι*, was mit der Angabe (s. o. 573, 1), dass die Luft sich aus der Erde ausgeschieden habe, vielleicht so zu vereinigen ist, dass mit dieser die atmosphärische, mit der, aus welcher die Erde wurde, eine dichtere, ursprüngliche Dunstmasse gemeint ist.

3) Stob. I, 484; s. o. 573, 1.

4) Plac II, 15, 7: *Παρμ. πρῶτον μὲν τάττει τὸν ἑῷον, τὸν αὐτὸν δὲ νομιζόμενον ὑπ' αὐτοῦ καὶ ἕσπερον, ἐν τῷ αἰθέρι· μεθ' ὃν τὸν ἥλιον, ὑφ' ᾧ τοὺς ἐν τῷ πυρώδει ἀστέρας, ὅπερ οὐρανὸν καλεῖ.* Dass Parm. die Identität des Morgen- und Abendsterns entdeckt habe, steht hier nicht, und wäre auch gewiss nicht richtig; denn schon die Siebenzahl der Planeten setzt dieselbe voraus, mit dieser aber waren die Griechen (welche ursprünglich allerdings, wie auch der Dioskurenmythus beweist, den *ἑῷος* und *ἕσπερος* für zwei Sterne gehalten hatten) ohne Zweifel längere Zeit vor Parmenides von Babylon oder Phönicien her bekannt geworden: schon ein so alter Bestandtheil des pythagoreischen Vorstellungskreises, wie die Sphärenharmonie, weist auf sie hin. Nach Diog. VIII, 14 wurde die Entdeckung der Einerleiheit von Morgen- und Abendstern Pythagoras zugeschrieben; nannten andere

scheinlich auf einem Missverständniss[1]; denn aus Parmenides' eigenen Worten geht hervor, dass er die Sonnen- und Mondssphäre vielmehr für die inneren, der Erde näher stehenden hielt[2]. Die letzteren dachte er sich, wie es scheint, als Hohlkugeln, welche aus dem lichten Elemente bestehen[3]; das Feuer

dafür Parmenides (wie diess Diog. a. a. O. gesagt zu haben scheint; vgl. Diels Doxogr. 492 b), so wird man sich dieses ebenso zu erklären haben, wie bei der Frage über die Gestalt der Erde (worüber S. 574, 1 Schl.).

1) Wie ein solches auch in den Angaben des Aëtius über die weltregierende Göttin (S. 573, 1. 577, 2) vorliegt.

2) Die Darstellung der Placita liesse sich zwar bis zu einem gewissen Grade mit den S. 572, 1 angeführten parmenideischen Versen durch die Annahme vereinigen, dass hier V. 136 ff. mit dem *οὐρανὸς ἀμφὶς ἔχων* der die Erdregion umgebende Theil des Himmels, und mit den *πείρατα ἄστρων* die untere Grenze der Sternenwelt gemeint sei. Allein es steht ihr doch mehreres entgegen. Für's erste nämlich wird bei Stob. I, 482 (s. o. 573, 1) der *οὐρανὸς* der auch ebd. 500 die *περιφορὰ ἐξωτάτω τῆς γῆς* genannt ist, unmittelbar unter den Aether verlegt, während um die Mitte der Welt ebenso wie unter ihrer äusersten Grenze eine *πυρώδης στεφάνη* liegen soll; aus feurigem Dunst (*πυρὸς ἀναπνοὴ*) soll aber ausser der Milchstrasse auch die Sonne bestehen. Sodann sagt Parm. V. 126 f. (s. S. 573, 1), die *στεινότεραι στεφάναι* seien von reinem Feuer erfüllt, die auf sie folgenden von Dunkel, das mit Feuer gemischt ist. Mit den letzteren können nun nur die Planetensphären und die Fixsternsphäre gemeint sein, mit den lichten die Sonnen- und Mondsphäre. Wenn nun diese die *στεινότεραι* genannt werden, so kann damit nicht gesagt werden sollen, dass sie aus schmaleren Ringen oder Bändern bestehen, als die anderen: denn da Sonne und Mond sich uns um so vieles grösser darstellen als die Planeten, so müssten auch die Ringe, von denen sie getragen werden (angenommen die *στεφάναι* seien Ringe und nicht Hohlkugeln), um eben so viel breiter sein als die der Planeten. Sondern *στεινότεραι* können die Sonnen- und Mondsphäre nur genannt werden, weil sie enger sind, also einen kleineren Durchmesser haben als die andern, und enger sind sie nur, wenn sie die inneren, der Erde näher liegenden sind. Eben dieses müssen sie aber auch desshalb sein, weil der Fixsternhimmel, wenn er unter Sonne und Mond läge, durch seine dunkle Masse das Licht der letzteren von der Erde absperren würde. Die Angabe des Aëtius scheint daher in diesem Fall ebenso, wie in dem S. 577, 2 besprochenen, auf einer unrichtigen Deutung dessen zu beruhen, was Parmenides gesagt hatte, dieser selbst aber mit den Pythagoreern unter die Milchstrasse den Fixsternhimmel, dann die Planeten gestellt zu haben.

3) Das letztere sagt P. in dem eben besprochenen V. 126. Ob er sich die *στεινότεραι στεφάναι* als Ringe oder als Sphären, d. h. Hohlkugeln, gedacht hat, lassen seine uns erhaltenen Worte unentschieden. Da aber doch das von der Sonne und dem Mond ausgehende Licht sich unserer Anschauung nicht als ein Lichtring, sondern als eine Lichtmasse darstellt,

des Mondes sollte aber weniger unvermischt sein, als das der Sonne und der Milchstrasse; indessen sind die Angaben darüber nicht frei von Widersprüchen[1]). Die Vermuthung, dass sich Parmenides die Gestirne mit Anaximander als hohle, mit Feuer gefüllte Ringe gedacht habe, aus deren Oeffnungen dieses hervortrete[2]), ist nicht blos unerweislich[3]), sondern auch

welche sich nach allen Seiten gleichmässig ausbreitet, sieht man nicht, was den Philosophen hätte veranlassen können, diese Gestirne in blosse Licht- oder Feuerringe zu versetzen.

1) Nach Aëtius (Stob. I, 484 s. o. 573, 1) besteht der Mond aus Luft und Feuer, Sonne und Milchstrasse nur aus Feuer. Derselbe sagt ebd. 532: Sonne und Mond seien aus der Milchstrasse hervorgegangen, jene aus ihren dünneren und wärmeren, dieser aus ihren dichteren und kälteren Bestandtheilen; dass die Milchstrasse ihre Farbe der Mischung des *πυκνὸν* und *ἀραιὸν* verdanke, steht auch Plac. III, 1, 4. Nach Stob. I, 500 lehrte Parm. *πύρινον εἶναι τὸν οὐρανόν*, nach S. 524 *πύρινον ὑπάρχειν τὸν ἥλιον*, nach S. 550 *πυρίνην τὴν σελήνην*, oder wie Theodoret IV, 23 (Diels Doxogr. 356 b) sagt: *ἐκ μόνου συνεστάναι πυρός*. Zugleich aber behauptet Stob. I, 564, nach Parm. habe der Mond seine *ἔμφασις* (sein Gesicht) *διὰ τὸ παραμεμῖχθαι τῷ περὶ αὐτὴν πυρώδει τὸ ζοφῶδες*, und desshalb nenne er ihn *ψευδοφανής*. Auch diese so vielfach von einander abweichenden Angaben dienen dazu, die Zuverlässigkeit des Aëtius in seiner Darstellung der parmenideischen Astronomie in Frage zu stellen.

2) Tannery Pour l'hist. de la sci. hell. 231 f. Neuhäuser (Anaximander 389) will sich zwischen dieser Annahme und der gewöhnlichen nicht entscheiden.

3) Dass Sonne und Milchstrasse *πυρὸς ἀναπνοή* genannt werden (s. o. 575, 2), beweist nichts: bei Anaximander sind die Sterne nur aus ihren Ringen ausströmendes Feuer, *ἀναπνοή* aber heisst „Einathmung", deutet also vielmehr auf die Vorstellung hin, welche Stob. I, 150 Parm. gemeinsam mit Heraklit beilegt, dass die Gestirne Feuermassen (*πιλήματα πυρὸς*) seien, die sich von den aus der Erde aufsteigenden (warmen und trockenen) Dünsten nähren. Ebensowenig folgt, auch wenn die Lesart richtig ist, (worüber Diels zu Simpl. Phys. 39, 14) aus dem *πλῆντο πυρὸς* V. 126 (s. o. 573, 1), denn von Feuer (oder Licht) erfüllt sind die *στεφάναι* auch dann, wenn sie das Licht der Sonne und des Mondes in allen ihren Theilen durchdringt; eine Andeutung davon, dass ihr Licht in feste Hülsen eingeschlossen sei, liegt in dem *πλῆντο* nicht, und kann schon desshalb nicht darin liegen, weil dann auch die übrigen *στεφάναι* Ringe sein müssten, die mit „Nacht und Feuertheilen dazwischen" angefüllt wären; die Sternringe Anaximanders sind aber alle nur mit Feuer gefüllt, und können der Natur der Sache nach nur diess sein. Bei Cicero (s. o. 573, 1) vollends fehlt jede Spur von dieser Vorstellung, die ihm Neuhäuser 484. 489 aufdrängt. Weit entfernt daher, sie Parmenides beizulegen, müssten wir sie ihm schon dess-

mit der Thatsache, dass ihm die Beleuchtung des Mondes durch die Sonne bekannt war [1]), unvereinbar. Unsere Ueberlieferungen über Parmenides' kosmologische Annahmen [2]) sind aber nicht blos zu lückenhaft, sondern manche von ihnen auch zu schwer mit einander in Einklang zu bringen, um aus denselben eine deutliche und gesicherte Vorstellung von seinem astronomischen System gewinnen zu können. |

In der Mitte des Weltganzen [3]) weist Parmenides der welt-

halb absprechen, weil es höchst unwahrscheinlich ist, dass sie weder in einem uns erhaltenen Fragment, noch von einem unserer Berichterstatter erwähnt worden wäre.

2) Plac. II, 26, 2: *Παρμ. ἴσην τῷ ἡλίῳ* (sc. *τὴν σελήνην*) *καὶ ἀπ' αὐτοῦ φωτίζεσθαι* (wie statt *—εται* zu lesen sein wird; im übrigen vgl. über den Text Diels Doxogr. 62 f.); Parm. V. 144: *νυκτιφαὲς περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς.* Ebd. V. 145. Auch das *φευδοφανὴς* (s. o. 576, 1 Schl.) könnte sich ursprünglich hierauf bezogen haben. Das *ἴσην τῷ ἡλίῳ* der Placita geht unzweifelhaft auf die Grösse des Mondes, und es steht auch in dem Kapitel *περὶ μεγέθους σελήνης.* Es ist aber allerdings so auffallend, dass man ein Missverständniss vermuthen möchte; er müsste denn die Sonne zwischen den Mond und die Erde gestellt haben. Karsten Philos. Rel. I b, 284 glaubt, bei Parm. habe sich das *ἴσην* auf die Bahn des Mondes bezogen, aber auch von ihr konnte es nicht ausgesagt werden.

2) Dem bisher beigebrachten ist in dieser Beziehung noch beizufügen, dass Parm. nach Posidon. b. Strabo II, 2, 2. S. 94. Ach. Tat. c. 31. S. 157 C Pet. Plac. III, 11, 4 der erste war, welcher die Erde in fünf Zonen theilte und die zwei zwischen den Wendekreisen liegenden für bewohnbar erklärte. Plac. II, 12, 1 wird diese Eintheilung Thales und Pythagoras, III, 14, vgl. Theo in Arat. II, 359, dem letztern beigelegt. Vielleicht war sie, wie anderes, Parmenides aus der pythagoreischen Schule zugekommen und von ihm zuerst in einer Schrift niedergelegt worden.

3) Stob. (oben 573, 1) sagt: in der Mitte der gemischten Sphären. Diese Angabe wird aber von Krische Forsch. 105 f. mit Recht aus einem Missverständniss des *τούτων* in dem S. 570, 2 angeführten V. 128 erklärt, denn es ist nicht abzusehen, wie gerade eine der gemischten, also der minder vollkommenen Sphären dazu kommen sollte, der Sitz der weltbeherrschenden Gottheit, oder gar (wie Stob. meint) diese Gottheit selbst zu sein, und welche von ihnen diess sein könnte. Auch Simpl. sagt aber von Parm. Phys. 34, 14: *ποιητικὸν αἴτιον . . . ἓν κοινὸν, τὴν ἐν μέσῳ πάντων ἱδρυμένην καὶ πάσης γενέσεως αἰτίαν δαίμονα τίθησιν* und ähnlich Jambl. Theol. Arithm. S. 8, nachdem des Centralfeuers erwähnt ist: *ἐοίκασι δὲ κατά γε ταῦτα κατηκολουθηκέναι τοῖς Πυθαγορείοις οἵ τε περὶ Ἐμπεδοκλέα καὶ Παρμενίδην . . . φάμενοι τὴν μοναδικὴν φύσιν Ἑστίας τρόπον*

regierenden Gottheit, der Erzeugerin der Götter und aller Dinge, ihren Sitz an, welche in dieser ihrer Stellung unverkennbar dem Centralfeuer, der weltbildenden Göttermutter der Pythagoreer, entspricht. Für sein astronomisches System hat aber diese mythische Gestalt so wenig wie der von ihr hervorgebrachte, aus den alten Kosmogonieen entlehnte Eros eine ernstliche Bedeutung.

Neben diesen kosmologischen Vorstellungen wird uns von Parmenides nur noch einiges Anthropologische berichtet. Die ersten Menschen liess er aus dem Erdschlamm hervorgehen[1]), wesswegen seine Meinung hierüber mit der des Empedokles zusammengestellt wird[2]). Was er über den Unterschied der Geschlechter[3]) und die Entstehung derselben bei der Zeugung[4]) sagte, ist unerheblich. Wichtiger ist | es uns, zu er-

ἐν μέσῳ ἱδρύσθαι. Die entgegengesetzte Ansicht von Apelt Parm. et Emp. doctrina de mundi structura (Jena 1857) S. 5 ff. kann ich nicht gutheissen.

1) Diog. IX, 22 sagt nämlich nach Theophrast: *γένεσιν ἀνθρώπων ἐξ ἡλίου πρῶτον γενέσθαι*, statt *ἡλίου* ist aber ohne Zweifel *ἰλύος* (Steinhart Allg. Enc. a. a. O. 242 *ἡλίου τε καὶ ἰλύος*) zu lesen, vgl. Diels Doxogr. 482, 19. Auch bei der Lesart *ἡλίου* würden wir aber nicht mit Krische Forsch. 105 an ein Hervorgehen der Seelen aus der Sonne zu denken haben — eine Vorstellung, die in den Worten kaum liegen könnte, und die weder durch den angeblichen Vorgang der Pythagoreer (oben S. 444, 4), noch durch Simpl. Phys. 39, 19 (s. u. 581, 1) als parmenideisch zu rechtfertigen ist — sondern sie würde mit Karsten S. 257 von einer Erzeugung durch die Sonnenwärme zu verstehen sein. Dass P. von der Entstehung der Menschen gesprochen hatte, bezeugt auch Plutarch; s. o. 572, 1.

2) Cens. Di. nat. 4, 8, nachdem die bekannte Meinung des Empedokles angeführt ist: *haec eadem opinio etiam in Parmenide Veliensi fuit, pauculis exceptis ab Empedocle dissensis (dissentientibus?).* Zur Sache vgl. S. 227 f. 269, auch 543.

3) Wiewohl er nämlich das feurige Element für das edlere hielt, nahm er doch an, die Weiber seien wärmerer Natur, als die Männer, und eben hieraus sei ihr grösserer Blutreichthum und die Menstruation zu erklären (Arist. part. an. II, 2. 648 a 28 vgl. gen. an. IV, 1. 765 b 19); aus demselben Grund liess er bei der ersten Menschenbildung die Männer im Norden, die Weiber im Süden entstehen (Plac. V, 7, 2).

4) Nach V. 150 sollen die Knaben aus dem rechten, die Mädchen aus dem linken Theil der männlichen und weiblichen Genitalien hervorgehen; die Angabe Pl. V, 11, 2. Cens. Di. nat. 6, 8, dass die aus der rechten Seite entsprungenen Kinder dem Vater, die andern der Mutter ähnlich werden, ist wohl nur ein Missverständniss, vgl. Diels Doxogr. 191 f. Eher mag richtig sein, was Cens. c. 6, 5 vgl. 5, 4 sagt, der Same beider Eltern

fahren, dass er die Erscheinungen des Seelenlebens, Wahrnehmung und Denken, aus der Mischung der Stoffe im Körper herleitete. Er nahm nämlich an, dass jeder von den zwei Grundstoffen das ihm verwandte empfinde, und dass desshalb die Vorstellungen und Gedanken der Menschen so oder anders beschaffen seien, die Erinnerungen haften oder verloren gehen, je nachdem in ihrem Körper das warme oder das kalte Element überwiege; den Grund des Lebens und der Vernünftigkeit suchte er in dem Warmen[1]), auch da aber, wo dieses ganz fehlt, im Leichnam, sollte immer noch Empfindung sein, nur dass sich dieselbe nicht auf das Lichte und Warme, sondern blos auf das Kalte, Dunkle u. s. f. beziehen sollte[2]).

streite um das Uebergewicht, welcher Theil es erlange, dem werden die Kinder ähnlich; ebenso sind die Verse (lateinisch bei Cöl. Aurelian. de morb. chron. IV, 9. S. 545, V. 150 ff. Karst.) für ächt zu halten, welche aus der richtigen Mischung des männlichen und weiblichen Samens (wie sie dann entsteht, wenn der von der einen Seite des Vaters herrührende an die entsprechende der Mutter kommt) die rechte Körperbeschaffenheit, aus ihrem Streit Missbildungen (Vermischung von Männlichem und Weiblichem) herleiten. Vgl. Diels Doxogr. 193 f., der auch Vorschläge zur Heilung der hierauf bezüglichen Stelle Plac. V, 7, 4 macht.

1) Wesshalb Stob. Ekl. I, 796 mit späterer Terminologie sagt: *Π. πυρώδη (τὴν ψυχήν).* Aus der Abnahme der Wärme erklärte er auch den Schlaf und das Alter; Tert. De an. c. 43. Stob. Floril. 115, 29.

2) Parm. V. 146 ff.: *ὡς γὰρ ἑκάστῳ ἔχει κρᾶσις μελέων πολυκάμπτων,*
τὼς νόος ἀνθρώποισι παρέστηκεν· τὸ γὰρ αὐτὸ
ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισι
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα. Die beste Erläuterung dieses Bruchstücks gibt Theophrast De sensu 3 f.: *Παρμ. μὲν γὰρ ὅλως οὐδὲν ἀφώρικεν* (er hat nicht von den einzelnen Sinnen im besonderen gehandelt), *ἀλλὰ μόνον, ὅτι δυοῖν ὄντοιν στοιχείοιν κατὰ τὸ ὑπερβάλλον ἐστὶν ἡ γνῶσις· ἐὰν γὰρ ὑπεραίρῃ τὸ θερμὸν ἢ τὸ ψυχρὸν, ἄλλην γίνεσθαι τὴν διάνοιαν· βελτίω δὲ καὶ καθαρωτέραν τὴν διὰ τὸ θερμόν· οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ταύτην δεῖσθαί τινος συμμετρίας· ὡς γὰρ ἑκάστῳ, φησίν* u. s. w. *τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν ὡς ταὐτὸ λέγει· διὸ καὶ τὴν μνήμην καὶ τὴν λήθην ἀπὸ τούτων γίνεσθαι διὰ τῆς κράσεως. ἂν δ' ἰσάζωσι τῇ μίξει πότερον ἔσται φρονεῖν ἢ οὔ, καὶ τίς ἡ διάθεσις, οὐδὲν ἔτι διώρικεν· ὅτι δὲ καὶ τῷ ἐναντίῳ καθ' αὑτὸ ποιεῖ τὴν αἴσθησιν, φανερὸν ἐν οἷς φησι τὸν νεκρὸν φωτὸς μὲν καὶ θερμοῦ καὶ φωνῆς οὐκ αἰσθάνεσθαι διὰ τὴν ἔκλειψιν τοῦ πυρὸς, ψυχροῦ δὲ καὶ σιωπῆς καὶ τῶν ἐναντίων αἰσθάνεσθαι· καὶ ὅλως δὲ πᾶν τὸ ὂν ἔχειν τινὰ γνῶσιν.* Vgl. Alex. z. Metaph. 1009 b 21, der seine Erläuterung der parmenideischen Verse mit den Worten (S. 263, 22 Bon.) schliesst: *τὸ γὰρ πλέον λέγεται*

Wir sehen hieraus, | dass der Gegensatz des Geistigen und des Körperlichen auch Parmenides noch ferne liegt, und dass auch er noch nicht darauf ausgeht, die Wahrnehmung und das Denken nach ihrem Ursprung und ihrem formalen Charakter zu unterscheiden, sosehr er auch den Vorzug der vernünftigen Rede vor der sinnlichen Anschauung anerkennt; denn dass diese Ansicht nur im zweiten Theil seines Gedichts ausgesprochen ist, kann hiebei nicht in Betracht kommen: wäre er sich jenes Unterschieds bewusst gewesen, so würde er ihn auch hier nicht übergangen, sondern vom Standpunkt der gewöhnlichen Vorstellung aus zu erklären versucht haben [1]). Genauere Untersuchungen über die Natur der Vorstellungen und der Seelenthätigkeit überhaupt hat er aber gewiss nicht angestellt [2]).

νόημα· ὡς [γὰρ] τοῦ φρονεῖν ἠρτημένου τῆς σωματικῆς κράσεως καὶ ἀεὶ κατὰ τὸ πλεονάζον καὶ ἐπικρατοῦν ἐν τῇ σωματικῇ διαθέσει αὐτοῦ γενομένου. Ritter I, 495 übersetzt πλέον „das volle", Hegel Gesch. d. Phil. I, 277 „das meiste", Brandis gr.-röm. Phil. I, 392 „das mächtigere", Steinhart a. a. O. 243: „das überwiegende Feurige"; es bedeutet aber vielmehr, wie es Theophrast richtig erklärt, τὸ ὑπερβάλλον, das mehrere, und das ganze Sätzchen besagt: das mehrere, das überwiegende von den beiden Elementen, ist Gedanke, erzeugt und bestimmt die Vorstellungen. Wegen dieser Annahme rechnet Theophrast § 1 unsern Philosophen zu denen, welche die Wahrnehmung von dem gleichartigen herleiten.

1) Wenn daher Theophrast sagt: τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν ὡς ταὐτὸ λέγει, wenn ebenso Arist. Metaph. IV, 5. 1009 b 12. 21 Parmenides zu denen rechnet, welche die φρόνησις für dasselbe mit der αἴσθησις gehalten haben, und Diog. IX, 22 nach Theophrast, übereinstimmend mit Stob. I, 790, berichtet: τὴν ψυχὴν καὶ τὸν νοῦν ταὐτὸν εἶναι (Π. ἀπέφηνε), so ist diess der Sache nach richtig, aber nur in dem Sinn, dass er den Unterschied von Wahrnehmung und Denken noch gar nicht bemerkt, ebendesshalb aber auch nicht ausdrücklich geleugnet, unter dem φρονέει V. 148 die Wahrnehmung mit begriffen hat.

2) M. s. S. 579, 2. Nach Stob. Ekl. I, 1104, 22 hätte Parm. die Sinnesempfindung, wie Empedokles, mittelst der Annahme von Poren in den Sinneswerkzeugen erklärt; sollte aber der Name des Parmenides, der Plac. IV, 9, 3 (6) fehlt, auch mit Recht im Text stehen, so ist es doch kaum glaublich, dass Parm. wirklich schon die Theorie der Poren gekannt hat, sondern eine an sich unerheblichere Aeusserung wird in diesem Sinn gedeutet worden sein. Ebd. Nr. 25 (30) heisst es: Παρμ. Ἐμπεδοκλῆς ἐλλείψει τροφῆς τὴν ὄρεξιν, eine Notiz, mit der sich nichts anfangen lässt, auch wenn sie richtig ist; denn Karsten's Erklärung S. 269, dass die Begierde entstehe, wenn eines der Elemente in zu geringem Masse vorhanden sei, ist

Dass unser Philosoph in seiner Physik eine Seelenwanderung oder Präexistenz lehrte, ist unwahrscheinlich [1]); die Angabe, dass er | einen Weltuntergang angenommen habe [2]), scheint auf einem Missverständniss zu beruhen [3]).

Welche Bedeutung nun Parmenides dieser seiner Physik beilegte, darüber waren die Ansichten von Alters her getheilt [4]). Während die einen annehmen, es handle sich bei

sehr unsicher. Steht endlich Plac. IV, 5, 5: *Π. ἐν ὅλῳ τῷ θώρακι (τὸ ἡγεμονικὸν) καὶ Ἐπίκουρος*, so hat diess P. natürlich so nicht gesagt, vielleicht ist es aus V. 146 ff. (s. o. 579, 2) abgeleitet.

1) Simpl. Phys. 39, 19 sagt über die weltregierende Gottheit des P.: *καὶ τὰς ψυχὰς πέμπειν ποτὲ μὲν ἐκ τοῦ ἐμφανοῦς εἰς τὸ ἀειδὲς, ποτὲ δὲ ἀνάπαλίν φησι.* Ritter I, 510 und Karsten S. 272 ff. verstehen diess so, dass unter dem *ἐμφανὲς* das Lichte oder der Aether, unter dem *ἀειδὲς* das Dunkle oder die irdische Welt gemeint sei, dass demnach P. die Geburt als Herabsinken aus der höheren Welt, den Tod als Rückkehr zu derselben betrachte. Allein die Ausdrücke *ἐμφανὲς* und *ἀειδὲς* bezeichnen nicht das Lichte und Dunkle, sondern das, was uns offenbar und das, was uns verborgen ist, jenes daher die Oberwelt, dieses die Unterwelt, den Hades. Die Worte des Simpl. besagen mithin: die Gottheit sende die Seelen bald aus dem Leben, bald in's Leben, und wenn hierin strenggenommen allerdings die Vorstellung einer Präexistenz liegen würde, so fragt es sich doch, ob wir die Worte so pressen und mehr darin suchen dürfen als eine dichterische Ausdrucksweise, welche sich allerdings an die S. 56 ff. besprochenen Anschauungen anschliesst. Auch der *στυγερὸς τόκος* (Parm. V. 129, oben S. 570, 2) muss nicht gerade das ausdrücken, was Ritter darin findet, dass es dem Menschen besser wäre, ungeboren zu bleiben, sondern es scheint einfach auf die Geburtsschmerzen zu gehen. Schon das *πάντῃ* weist über die Menschenwelt hinaus.

2) Hippol. Refut. I, 11: *τὸν κόσμον ἔφη φθείρεσθαι, ᾧ δὲ τρόπῳ, οὐκ εἶπεν.*

3) Da nämlich Hippolytus selbst sagt, Parm. habe sich über den Weltuntergang nicht näher erklärt, so ist es wahrscheinlich, dass seiner Angabe nichts weiter zu Grunde liegt, als die Schlussverse des parmenideischen Gedichts: *οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφυ τάδε νῦν τε ἔασι,*
καὶ μετέπειτ᾽ ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα·
τοῖς δ᾽ ὄνομ᾽ ἄνθρωποι κατέθεντ᾽ ἐπίσημον ἑκάστῳ. Diese Verse scheinen sich aber nicht auf den Untergang des Weltganzen, sondern nur auf den der Einzelwesen zu beziehen.

4) Die Annahmen der Alten hierüber findet man am vollständigsten b. Brandis comm. el. 149 ff. vgl. gr.-röm. Phil. I, 394 f., und nach ihm b. Karsten S. 143 ff. Ich gehe hierauf um so weniger ein, da für uns höchstens das Urtheil des Aristoteles, dessen sogleich näher erwähnt werden wird, ein bestimmendes Gewicht haben könnte.

derselben ihrem ganzen Umfang nach nur um den Standpunkt der täuschenden Meinung, nicht um die eigene Ueberzeugung des Philosophen, so glauben andere, er wolle der Erscheinungswelt als solcher nicht alle Wahrheit absprechen, sondern nur ihr getheiltes und veränderliches Sein von dem einigen und ungetheilten des wahrhaft Seienden unterscheiden. Wiewohl es aber dieser Ansicht | auch in neuerer Zeit an Vertheidigern nicht gefehlt hat[1]), so kann ich ihr doch nicht beitreten. Parmenides selbst erklärt zu bestimmt, dass er nur das Eine unveränderliche Wesen als ein Wirkliches anerkenne, der Vorstellung dagegen, welche uns Vielheit und Veränderung zeigt, nicht die mindeste Wahrheit einräume, dass er daher in dem zweiten Theil seines Gedichts nicht seine eigene Ueberzeugung, sondern fremde Meinungen vortragen wolle[2]); auch ARISTOTELES hat seine Lehre nicht anders aufgefasst[3]),

1) SCHLEIERMACHER Gesch. d. Phil. 63: „Das wahre aber ist, dass diess alles nur von dem absoluten Sein gilt, also auch die Vielheit nicht eine Vielheit des absoluten Seins ist“ u. s. w. KARSTEN 145: *ille nec unam amplexus est veritatem, nec sprevit omnino opiniones; neutrum exclusit, utrique suum tribuit locum.* P. habe (vgl. S. 149) das Ewige vom Veränderlichen unterschieden, ohne das Verhältniss beider Gebiete genau zu bestimmen, aber die Erscheinung für täuschenden Schein zu halten, sei ihm nicht in den Sinn gekommen. Vgl. RITTER I, 499 f.: die göttliche Wahrheit können wir nach den Eleaten nicht fassen, ausser in einigen allgemeinen Sätzen, wenn wir nun aber der menschlichen Denkart gemäss Vielheit und Veränderung annehmen, so sei diess nur Trug und Täuschung der Sinne, dagegen sei anzuerkennen, dass auch in dem, was als Vieles und als Veränderung erscheint, das Göttliche sei, nur verhüllt und verkannt.

2) M. vgl. hierüber, ausser dem, was S. 558, 1. 561, 4. 581, 3 angeführt wurde, namentlich die Verse, mit denen der erste Theil seines Gedichts, die Lehre vom Seienden schliesst, V. 110 ff.:
ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ᾽ ἀπὸ τοῦδε βροτείας
μάνθανε, κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.

3) Vgl. die S. 535, 2. 562, 1 angeführten Stellen und De cœlo III, 1. 298 b 14: *οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν ὅλως ἀνεῖλον γένεσιν καὶ φθοράν· οὐθὲν γὰρ οὔτε γίγνεσθαί φασιν οὔτε φθείρεσθαι τῶν ὄντων, ἀλλὰ μόνον δοκεῖν ἡμῖν, οἷον οἱ περὶ Μέλισσόν τε καὶ Παρμενίδην.* Aehnlich gen. et. corr. I, 8. 325 a 2. Dass er daneben auch der Bestimmungen über die Erscheinungswelt erwähnt, und den Parmenides wegen der gleichmässigen Berücksichtigung dieses Gebiets lobt (Metaph. I, 5. s. o. 567, 4), kann hiegegen

und PLATO[1]) bezeugt uns, Zeno sei in der Bestreitung der gewöhnlichen Ansicht mit seinem Lehrer ganz einverstanden gewesen; von Zeno aber steht es ausser Zweifel, dass er die Vielheit und die Veränderung schlechthin leugnete. Es mag immerhin auffallen, dass Parmenides bei dieser | Ansicht über Meinungen, denen er selbst nicht den geringsten Werth beilegte, nicht blos ausführlich berichtet, sondern von ihrem Standpunkt aus eine eigenthümliche Theorie aufgestellt haben soll; man mag es unwahrscheinlich finden, dass er die Wahrheit dessen, was sich uns sinnlich beglaubigt, gänzlich leugnete, dass er in seinen wenigen, mehr verneinenden als bejahenden Sätzen über das Eins die ganze Fülle der Wahrheit erschöpft zu haben glaubte[2]). Aber was konnte er denn anderes glauben und was liess sich viel anderes über das Wirkliche aussagen, wenn man einmal von dem Satz ausgieng, dass nur das Seiende sei, das Nichtseiende dagegen schlechthin und in jeder Beziehung nicht sei? was anders wenigstens von einem solchen, dem die schärferen dialektischen Unterscheidungen noch fremd waren, mit denen Plato und Aristoteles die Lehre des Parmenides bekämpft haben? Dass er aber nichtsdestoweniger ausführlich auf die Betrachtung der Erscheinungswelt eingieng, diess begründet er selbst ausreichend mit der Absicht, auch abweichende Meinungen nicht zu übergehen[3]). Der Leser soll beide Ansichten, die richtige und die falsche, vor sich sehen, um sich desto sicherer für die erstere zu entscheiden. Die falsche Weltansicht wird nun allerdings nicht so dargestellt, wie sie von irgend einem der Früheren wirklich ausgesprochen worden ist, sondern so, wie sie seiner eigenen Meinung nach auszusprechen wäre. Ebenso machen es aber auch andere alte Schriftsteller: auch Plato verbessert die Ansichten, die er bekämpft, nicht selten nach Inhalt und Fassung, auch Thucydides legt den handelnden Personen nicht das in den Mund, was sie wirklich gesagt

nichts beweisen, da hiemit über das Verhältniss, in das unser Philosoph die Erscheinung und die Wirklichkeit setzte, nichts ausgesagt ist.

1) Parm. 128 A.

2) RITTER a. a. O.

3) V. 121 (oben S. 572, 1).

haben, sondern was er selbst an ihrer Stelle gesagt haben würde. In derselben dramatischen Weise verfährt Parmenides: er stellt die gewöhnliche Weltansicht so dar, wie er selbst sie fassen würde, wenn er sich auf ihren Standpunkt versetzt, seine Absicht ist aber doch nicht auf die Darstellung eigener, sondern fremder Meinungen gerichtet, seine ganze physikalische Theorie hat blos hypothetische Bedeutung. Sie will uns zeigen, wie die Erscheinungswelt anzusehen wäre, wenn wir sie für etwas Wirkliches halten dürften; indem sich aber | dabei herausstellt, dass sie sich nur durch die Annahme von zwei Grundstoffen erklären liesse, von denen blos der eine dem Seienden, der andere dem Nichtseienden entspricht, dass sie mithin auf allen Punkten das Sein des Nichtseienden voraussetzt, so kommt es nur um so deutlicher an den Tag, wie wenig sie selbst, in ihrem Unterschied von dem Einen und ewigen Sein, auf Wirklichkeit Anspruch hat. Dagegen hat Parmenides allerdings jene eingehende dialektische Widerlegung der gewöhnlichen Vorstellungsweise noch nicht versucht, welche die zuverlässigsten Zeugen für die eigenthümliche Leistung Zeno's erklären [1]); wenn ihm daher von Späteren dieses dialektische Verfahren beigelegt wird [2]), so verwechseln sie ihn mit Zeno; nur die Anfänge desselben lassen sich in seiner Beweisführung gegen das Sein des Nichtseienden erkennen.

4. Zeno.

Parmenides hatte die eleatische Lehre bis zu einem Punkt entwickelt, über den sie materiell nicht wohl hinausgeführt werden konnte. Seinen Nachfolgern blieb nur übrig, seine Ansichten der gewöhnlichen Vorstellung gegenüber zu vertheidigen und im einzelnen noch näher zu begründen. Je genauer sie aber hiebei auf das Verhältniss beider Standpunkte

1) Die Belege sogleich; hier genügt es, an Plato Parm. 128 A f. zu erinnern.

2) Nach Sext. Math. VII, 5 f. wollten ihn einige nicht blos den Physikern, sondern auch den Dialektikern beizählen, Favorin b. Diog. IX, 23 schreibt ihm die Erfindung des Achilleus und Porph. b. Simpl. Phys. 139, 24 (s. S. 595, 1) den Beweis aus der Zweitheilung zu; wir werden jedoch finden, dass beide Zeno angehören. Vgl. auch S. 566, 1.

eingiengen, um so entschiedener musste sich auch ihre gänzliche Unvereinbarkeit und die Unfähigkeit der eleatischen Lehre zur Erklärung der Erscheinungen herausstellen; wo andererseits eine Verständigung mit der gemeinen Meinung versucht wurde, da musste sofort die Reinheit der Bestimmungen über das Seiende leiden. Diess festgestellt zu haben, ist das Verdienst des Zeno und Melissus. Im übrigen sind diese beiden mit einander und mit Parmenides einverstanden, und sie unterscheiden sich nur dadurch, dass der erstere, an dialektischer Fertigkeit seinem | Mitschüler weit überlegen, den Standpunkt seines Lehrers mit aller Strenge festhält und in schroffem Gegensatz zu der gewöhnlichen Ansicht durchführt, wogegen ihr der andere bei geringerer Schärfe des Denkens durch eine nicht ganz unerhebliche Abweichung von Parmenides etwas näher tritt.

Zeno[1]), der vertraute Freund und Schüler des Parme-

1) Zeno von Elea, der Sohn des Teleutagoras (Diog. IX, 25; s. o. 554, 1), wäre nach Plato Parm. 127 B 25 Jahre jünger als Parmenides und in einem Zeitpunkt, der etwa 455—452 v. Chr. fallen müsste, vierzigjährig gewesen, er wäre mithin um 495—492 v. Chr., Ol. 71, geboren. Ich habe jedoch schon a. a. O. bemerkt, dass diese Angabe schwerlich geschichtlich genau ist. Suidas u. d. W. verlegt Zeno's Blüthe in die 78ste, Diog. IX, 29 in die 79ste, Eusebius in der Chronik in die 80ste Olympiade. Auch diese Angaben sind aber theils unbestimmt, theils fragt es sich, ob sie auf einer sicheren Ueberlieferung und nicht etwa blos auf Schlüssen aus der platonischen Stelle, oder auch (Diels Rh. Mus. XXXI, 35) auf einer Schätzung beruhen, bei der Zeno einfach 40 Jahre jünger gemacht wurde, als sein Lehrer, dessen ἀκμή Ol. 69 gesetzt war. Nur so viel wird für sicher gelten können, dass Zeno, nicht allzu lange vor oder nach dem Anfang des fünften Jahrhunderts geboren, geraume Zeit vor der Mitte desselben als Lehrer und Schriftsteller auftrat. Sein Verhältniss zu Parmenides wird als ein sehr inniges geschildert; Plato a. a. O. sagt, er sei für seinen Geliebten (παιδικά) gehalten worden. Athen. XI, 505 f nimmt an dieser Behauptung grossen Anstoss, man braucht sie aber nicht im übeln Sinn zu verstehen. Nach Apollodor b. Diog. a. a. O. wäre Zeno Adoptivsohn des Parm. gewesen; so möglich diess aber auch an sich ist, so führt doch das Stillschweigen Plato's hierüber auf die Vermuthung, der Adoptivsohn sei an die Stelle des Geliebten gesetzt, um späterer Missdeutung dieses Verhältnisses zu begegnen, und es möge dazu auch der missverstandene Ausdruck Soph. 241 D beigetragen haben. Mit Parmenides theilt Z. bei Strabo VI, 1, 1. S. 252 den Ehrennamen eines ἀνὴρ Πυθαγόρειος und den Ruhm, Gesetz und Ordnung in Elea befördert zu haben. Bei Diog. IX, 28 wird ihm nachgerühmt, dass

nides, | scheint sich auf keinem Punkt von den Ansichten desselben entfernt zu haben. Plato wenigstens sagt ausdrück-

er aus Anhänglichkeit an seine Heimath sein Leben in Elea zugebracht habe, ohne Athen auch nur zu besuchen (οὐκ ἐπιδημήσας τὸ παράπαν πρὸς αὐτούς). Doch ist diese Angabe schwerlich ganz richtig, denn ist auch der platonische I Alcibiades eine zu trübe Quelle, um seiner Behauptung (119 A) Glauben zu schenken, dass Pythodor und Kallias unserem Philosophen für seinen Unterricht, welchen er dem letztern doch wohl in Athen ertheilt haben müsste, je 100 Minen bezahlt haben, so weiss doch auch Plutarch Per. c. 4. c. 5 Schl. von einem Aufenthalt Zeno's in Athen, während dessen Perikles mit ihm in Verbindung gestanden habe, und mit dem man auch seine angebliche Begegnung mit Protagoras (s. u. S. 596, 2) in Verbindung bringen könnte; und eben diese Thatsache mag Plato zu seiner Erzählung von dem Besuch des Parmenides in Athen veranlasst haben. Bei einem Unternehmen gegen einen Tyrannen ergriffen, bewährte Zeno, wie erzählt wird, unter Foltern die äusserste Standhaftigkeit. Der Vorfall selbst ist vielfach bezeugt: von Heraklides, Demetrius, Antisthenes, Hermippus u. a. b. Diog. IX, 26 f. Diodor Exc. S. 557 Wess. Plut. garrulit. c. 8, S. 505. Sto. rep. 37, 3. S. 1051. adv. Col. 32, 10. S. 1126. Philo qu. omn. pr. lib. 881 C f. H. Clemens Strom. IV, 496 C. Cic. Tusc. II, 22, 52. N. D. III, 33, 82. Val. Max. III, 3, 2 f. ext. Tert. Apologet. c. 50. Amm. Marc. XIV, 9. Philostr. V. Apoll. VII, 2. Suidas Ἐλέα u. a. Die näheren Umstände werden jedoch sehr verschieden angegeben. Die meisten verlegen das Ereigniss nach Elea, Valerius nach Agrigent, Philostratus nach Mysien, Ammian, Zeno mit Anaxarchus verwechselnd, nach Cypern; der Tyrann heisst bald Diomedon, bald Demylus, bald Nearchus, Valerius nennt gar Phalaris, Tertullian Dionys; von Zeno sagen die einen, er habe die Freunde des Tyrannen angegeben, andere, er habe, um niemand zu verrathen, sich selbst die Zunge abgebissen, eine dritte Angabe lässt ihn dem Tyrannen das Ohr abbeissen — Züge, die von anderen gleichfalls erzählt werden —; auch über die Art seines Todes herrscht keine Uebereinstimmung; nach Diogenes wäre auch der Tyrann getödtet, nach Diodor, wie es scheint, Zeno wieder frei geworden; Valerius lässt die Sache gar zweimal, erst bei unserem, dann bei einem andern Zeno sich zutragen. (Vgl. Bayle Dict. Zénon d'Elée Rem. C.) Scheint daher der Vorfall auch geschichtlich zu sein, so lässt sich doch nichts näheres darüber bestimmen. Ob die Anspielung b. Arist. Rhet. I, 12. 1372 b 3 auf dieses Ereigniss geht, und wie sie überhaupt zu erklären ist, wissen wir nicht. Einer Schrift, die Zeno in jüngeren Jahren verfasst hatte, erwähnt Plato Parm. 127 C ff., als ob es sein einziges bekanntes Werk wäre (es heisst einfach τὰ Ζήνωνος γράμματα, τὸ σύγγραμμα); auch Simpl. Phys. 139, 5 kennt nur Eine Schrift (τὸ σύγγραμμα), allem nach die gleiche, wie Plato; dieselbe war der Bestreitung der gewöhnlichen Ansicht gewidmet, indem sie die Voraussetzungen dieses Standpunkts durch Folgerung widerlegte; sie zerfiel in mehrere Theile (λόγοι bei Plato), und jeder von diesen in verschiedene Abschnitte (von Plato ὑποθέσεις, von Simpl.

lich, | er wolle in seiner Schrift die Vielheit der Dinge widerlegen, und dadurch mittelbar die von Parmenides behauptete

ἐπιχειρήματα genannt), deren jeder eine von den Annahmen des gewöhnlichen Standpunkts in's Absurde zu führen bestimmt war (Proklus in Parm. IV, 100 Cous., welcher unter den λόγοι die einzelnen Beweise, unter den ὑποθέσεις die Prämissen der einzelnen Schlüsse versteht, und von 40 λόγοι redet, hat Zeno's Schrift schwerlich selbst gesehen; ihm folgt ohne Zweifel David Schol. in Arist. 22 b 34 ff.). Dass sie in Prosa geschrieben war, sieht man aus Plato und den Auszügen bei Simplicius. Dass sie die Form eines Gesprächs hatte und Zeno der erste Verfasser von Dialogen war (wie Diog. III, 48 mit einem φασὶ sagt, wogegen aber auch die II a, 571 erörterte aristotelische Aeusserung spricht), folgt aus Arist. Top. IX, 170 b 22 (καὶ ὁ ἀποκρινόμενος καὶ ὁ ἐρωτῶν Ζήνων) auch dann nicht, wenn Ζήνων in den Text gehört und wenn man die aristotelischen Worte auf Zeno's Schrift bezieht; denn Fragen und Antworten hätten auch in einer fortlaufenden Darstellung vorkommen können. Wahrscheinlich gehen sie aber überhaupt nicht auf diese Schrift; Arist. setzt vielmehr den Fall, dass bei einer wissenschaftlichen Erörterung weder der Fragende, noch der Antwortende die Mehrdeutigkeit des Begriffs bemerke, um den es sich handelt, und erläuternd fügt er bei: „wenn z. B. sowohl Zeno, welcher fragt, als der, welcher ihm antwortet, der Meinung ist, ὄν und ἕν haben nur Eine Bedeutung.“ (So Emminger, Die vorsokrat. Philosophen. Würzb. 1878. S. 137, 130). Dass Zeno mehrere Schriften verfasst hat, würde aus dem Plural βιβλία b. Diog. IX, 26 noch nicht folgen, da dieser auch auf die verschiedenen Theile der einzigen bekannten Schrift gehen kann. Dagegen nennt Suid. Ζήν. vier Schriften: ἐξήγησις Ἐμπεδοκλέους, ἔριδες, πρὸς τοὺς φιλοσόφους, π. φύσεως. Die drei letzteren sind nun vielleicht nur verschiedene Bezeichnungen der Einen zenonischen Schrift; Stallbaum's Vorschlag jedoch (Plat. Parm. S. 30), bei Suidas zu lesen: ἔγραψεν ἔριδας πρὸς τοὺς φιλοσόφους περὶ φύσεως, widerspricht nicht blos dem überlieferten Text, sondern auch der Art, wie Suidas und ähnliche Schriftsteller Büchertitel sonst anzuführen pflegen. Die ἐξήγησις Ἐμπεδοκλέους könnte, wenn sie eine Erklärung des empedokleïschen Gedichts war, unmöglich ächt gewesen sein. Dass ein Philosoph wie Zeno das Werk eines (wie es scheint sogar jüngeren) Zeitgenossen commentirt haben sollte, ist sehr unwahrscheinlich und in der älteren Schriftstellerei ohne Beispiel; und nicht minder unwahrscheinlich ist es, dass er dazu nicht das seines Lehrers, sondern ein von seinem eigenen Standpunkt so weit abweichendes gewählt hätte. Diels (Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1884, Nr. 19, S. 359) will daher lieber an eine gegen Emp. gerichtete Schrift denken. Bei einer solchen erweckt aber der Titel Bedenken, welche auch durch die von D. beigebrachten Beispiele nicht ganz gehoben werden; und da nun alle Zeugen ausser Suidas nur Eine Schrift Zeno's zu kennen scheinen, ist es mir doch noch immer wahrscheinlich, dass die Ἐξήγησις Zeno unterschoben oder durch Verwechslung mit einem andern Gleichnamigen zugeschrieben worden ist. — Nach Simpl. a. a. O. muss das zeno-

Einheit alles Seins beweisen[1]), und so wird er sich wohl überhaupt das Seiende nicht anders gedacht haben, als jener. Auch was uns an physikalischen Sätzen von ihm berichtet wird, stimmt mit der hypothetischen Physik des Parmenides theilweise überein; da indessen ein Theil dieser Angaben offenbar unrichtig ist, und da unsere zuverlässigsten Zeugen keine einzige physikalische Behauptung Zeno's mittheilen, so spricht eine überwiegende Wahrscheinlichkeit für die Annahme, er habe diesen Theil der parmenideischen Lehre überhaupt nicht weiter verfolgt[2]). Mit | Sicherheit können wir ihm nur die

nische Werk Alexander und Porphyr nicht vorgelegen haben, auch Proklus scheint es, wie bemerkt, nicht gekannt zu haben, Simpl. selbst jedoch kann nicht blos Auszüge daraus vor sich gehabt haben, wenn er auch vielleicht (nach S. 99, 17) der Vollständigkeit seines Exemplars nicht ganz sicher war, da er den Inhalt der Schrift eingehend beschreibt und eine Stelle daraus wörtlich anführt. S. 563, 18 ff. scheint er allerdings die zenonische Schrift nicht mehr zur Hand gehabt zu haben.

1) Parm. 127 E: *ἆρα τοῦτό ἐστιν ὃ βούλονταί σου οἱ λόγοι, οὐκ ἄλλο τι ἢ διαμάχεσθαι παρὰ πάντα τὰ λεγόμενα, ὡς οὐ πολλά ἐστι; καὶ τούτου αὐτοῦ οἴει σοι τεκμήριον εἶναι ἕκαστον τῶν λόγων, ὥστε καὶ ἡγεῖ τοσαῦτα τεκμήρια παρέχεσθαι ὅσους περ λόγους γέγραφας, ὡς οὐκ ἔστι πολλά; Οὐκ, ἀλλά, φάναι τὸν Ζήνωνα, καλῶς συνῆκας ὅλον τὸ γράμμα ὃ βούλεται.* Parmenides und Zeno, bemerkt hierauf Sokrates, sagen demnach ganz dasselbe, der eine direkt, der andere indirekt: *σὺ μὲν γὰρ* (Parm.) *ἐν τοῖς ποιήμασιν ἓν φῂς εἶναι τὸ πᾶν . . . ὅδε δὲ αὖ οὐ πολλά φησιν εἶναι*, und Zeno gibt diess der Sache nach zu, wenn er auch näher erläutert, wie er zur Abfassung seiner Schrift gekommen sei; s. S. 589, 2.

2) Die Mittheilungen darüber beschränken sich auf wenige Stellen. Diog. IX, 29 sagt: *ἀρέσκει δ' αὐτῷ τάδε· κόσμους εἶναι, κενόν τε μὴ εἶναι· γεγενῆσθαι δὲ τὴν τῶν πάντων φύσιν ἐκ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ καὶ ξηροῦ καὶ ὑγροῦ, λαμβανόντων εἰς ἄλληλα τὴν μεταβολήν· γένεσίν τ' ἀνθρώπων ἐκ γῆς εἶναι καὶ ψυχὴν κρᾶμα ὑπάρχειν ἐκ τῶν προειρημένων κατὰ μηδενὸς τούτων ἐπικράτησιν.* Stob. Ekl. I, 60 (Diels Doxogr. 303): *Μέλισσος καὶ Ζήνων τὸ ἓν καὶ πᾶν καὶ μόνον ἀΐδιον καὶ ἄπειρον τὸ ἕν· καὶ τὸ μὲν ἓν τὴν ἀνάγκην, ὕλην δὲ αὐτῆς τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, εἴδη δὲ τὸ νεῖκος καὶ τὴν φιλίαν. λέγει δὲ καὶ τὰ στοιχεῖα θεούς, καὶ τὸ μίγμα τούτων τὸν κόσμον, καὶ πρὸς ταῦτα ἀναλυθήσεται* (viell. *—λύεσθαι*) *τὸ μονοειδές·* (alles scheinbar Gleichartige, wie Holz, Fleisch u. s. w., das, was Aristoteles das *ὁμοιομερὲς* nennt, löse sich am Ende in die vier Elemente auf;) *καὶ θείας μὲν οἴεται τὰς ψυχάς, θείους δὲ καὶ τοὺς μετέχοντας αὐτῶν καθαροὺς καθαρῶς.* Diese letztere Darstellung lautet aber so empedokleisch, dass zu vermuthen ist, es sei (wie schon Heeren z. d. St., Sturz Empedocl. S. 168, Krische Forsch. I, 123 u. a. annehmen) vor den

Beweise beilegen, welche | die Lehre des Parmenides gegen die gewöhnliche Vorstellung[1]) zu vertheidigen bestimmt waren.

Zeno bediente sich hiefür eines indirekten Verfahrens. Parmenides hatte seine Bestimmungen über das Seiende unmittelbar aus dem Begriff des Seienden abgeleitet. Zeno begründet dieselbe Ansicht mittelbar, indem er zeigt, dass man sich durch die entgegengesetzten Annahmen in Schwierigkeiten und Widersprüche verwickle, dass sich das Seiende nicht als eine Vielheit, nicht als etwas theilbares und veränderliches betrachten lasse. Er will die eleatische Lehre dadurch beweisen, dass aus der herrschenden Vorstellungsweise Ungereimtheiten abgeleitet werden[2]). Wegen dieses Verfahrens,

Worten: τὸ μὲν ἓν u. s. w. der Name des Empedokles ausgefallen (näheres hierüber und über die muthmasslich ächte Textesgestaltung jetzt bei Diels Rhein. Mus. XXXVI, 345 f.); und die Bemerkung Galen's (in Hippocr. de nat. hom. XV, 29 K.), dass Melissus eine den vier Elementen zu Grunde liegende ewige Substanz anzunehmen scheine (an die Chiappelli Melisso di Samo S. 10 erinnert), würde zur Rechtfertigung des überlieferten Stobäustextes selbst dann nicht entfernt ausreichen, wenn Galen die vier Elemente dem Melissus wirklich beilegte, was er doch gar nicht thut. Von den Angaben des Diogenes sind die meisten insofern minder unwahrscheinlich, als sie mit der Lehre des Parmenides übereinstimmen. Den leeren Raum hatte auch dieser bestritten, das Warme und Kalte als Elemente aufgeführt, eine Entstehung der ersten Menschen aus der Erde und eine Zusammensetzung der Seele aus den Elementen gelehrt. Da jedoch Aristoteles und seine Ausleger so wenig, wie die auf Theophrast zurückzuführenden Zeugnisse, irgend einer physikalischen Annahme Zeno's erwähnen, der erstere vielmehr Metaph. I, 3. 5. 984 b 1. 986 b 27 Parmenides gerade durch seine Physik sich von den übrigen Eleaten unterscheiden lässt, ist auch bei ihm eine Uebertragung parmenideischer Lehren auf Zeno zu vermuthen. Das κόσμους εἶναι ohnediess hat kein Eleat angenommen, mag man nun unter den κόσμοι eine Mehrheit von gleichzeitigen oder von aufeinanderfolgenden Welten verstehen, hier scheint vielmehr der Eleate Zeno mit dem Stoiker verwechselt zu sein, und was über die Elemente gesagt ist, lässt uns die stoisch-aristotelische Lehre erkennen. Auf eine Verwechslung mit dem Stoiker Zeno weist auch Epiph. Exp. fid. 1087 C: Ζήνων ὁ Ἐλεάτης ὁ ἐριστικὸς ἴσα τῷ ἑτέρῳ Ζήνωνι καὶ τὴν γῆν ἀκίνητον λέγει καὶ μηδένα τόπον κενὸν εἶναι.

1) Stallbaum Plat. Parm. 25 ff. glaubt, vorzugsweise gegen Anaxagoras und Leucippus; allein in den zenonischen Beweisen selbst findet sich nichts, was speciell auf den einen oder den andern von diesen Männern hinwiese, und ebensowenig bestätigen dieselben, wie wir finden werden, Tannery's Annahme, dass sie zunächst den Pythagoreern gelten.

2) Bei Plato Parm. 128 C fährt Zeno so fort: ἔστι δὲ τό γε ἀληθὲς

das er mit überlegener Meisterschaft handhabte, war Zeno von Aristoteles der Erfinder der Dialektik genannt worden[1]), und Plato sagt von ihm, dass er es verstanden habe, den Zuhörern Ein und dasselbe als ähnlich und als unähnlich, als Eines und als vieles, als ruhend und als bewegt erscheinen zu lassen[2]). Hat aber diese Dialektik | auch in der Folge der sophistischen Eristik einen grossen Theil ihrer Waffen geliefert, so ist sie selbst doch von dieser Eristik[3]) durch ihren positiven Zweck unterschieden, und noch weniger kann sie aus demselben Grunde mit der Skepsis zusammengestellt werden[4]): die dialektische Beweisführung ist hier, selbst wenn sie sich sophistischer Wendungen bedient, doch immer nur ein Mittel, um eine metaphysische Ueberzeugung, die Lehre

βοήθειά τις ταῦτα τὰ γράμματα τῷ Παρμενίδου λόγῳ πρὸς τοὺς ἐπιχειροῦντας αὐτὸν κωμῳδεῖν, ὡς εἰ ἕν ἐστι πολλὰ καὶ γελοῖα συμβαίνει πάσχειν τῷ λόγῳ καὶ ἐναντία αὐτῷ. ἀντιλέγει δὴ οὖν τοῦτο τὸ γράμμα πρὸς τοὺς τὰ πολλὰ λέγοντας καὶ ἀνταποδίδωσι ταῦτα καὶ πλείω, τοῦτο βουλόμενον δηλοῦν, ὡς ἔτι γελοιότερα πάσχοι ἂν αὐτῶν ἡ ὑπόθεσις, εἰ πολλά ἐστιν, ἢ ἡ τοῦ ἓν εἶναι, εἴ τις ἱκανῶς ἐπεξίοι.

1) Diog. VIII, 57. IX, 25. Sext. Math. VII, 7 vgl. Timon Fr. 5, S. 97 Wachsm.:

ἀμφοτερογλώσσου τε μέγα σθένος οὐκ ἀλαπαδνὸν
Ζήνωνος πάντων ἐπιλήπτορος, ἠδὲ Μελίσσου,
πολλῶν φαντασμῶν ἐπάνω, παύρων γε μὲν εἴσω.

2) Phädr. 261 D: *τὸν οὖν Ἐλεατικὸν Παλαμήδην λέγοντα οὐκ ἴσμεν τέχνῃ ὥστε φαίνεσθαι τοῖς ἀκούουσι τὰ αὐτὰ ὅμοια καὶ ἀνόμοια, καὶ ἓν καὶ πολλὰ, μένοντά τε αὖ καὶ φερόμενα;* Dass damit Zeno, nicht (wie Quintil. III, 1, 2 will) Alcidamas, gemeint ist, versteht sich; zum Ueberfluss sagt aber Plato selbst Parm. 127 E: *πῶς, φάναι ὦ Ζήνων, τοῦτο λέγεις; εἰ πολλά ἐστι τὰ ὄντα, ὡς ἄρα δεῖ αὐτὰ ὅμοιά τε εἶναι καὶ ἀνόμοια, τοῦτο δὲ δὴ ἀδύνατον; . . . οὕτω, φάναι τὸν Ζήνωνα.* Aehnlich Isokr. Hel. Anf.: *Ζήνωνα, τὸν ταὐτὰ δυνατὰ καὶ πάλιν ἀδύνατα πειρώμενον ἀποφαίνειν*, denn diese Worte gehen ohne Zweifel nicht auf einen bestimmten einzelnen Beweis, sondern sie bezeichnen Zeno's antinomistisches Verfahren im allgemeinen.

3) Der sie Plut. Per. 4 und Ps.-Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8, 7 zu nahe rückt, und mit der sie Seneca ep. 88, 44 f. verwechselt, wenn er Zeno die Behauptung des Gorgias unterschiebt: *nihil esse, ne unum quidem.* Die Veranlassung dieser auffallenden Angabe liegt vielleicht in dem Missverständniss einer Aeusserung, wie die S. 592 aus Aristoteles angeführte.

4) Die ihn nach Diog. IX, 72 für sich in Anspruch nahm, während Timon a. a. O. diess noch nicht thut.

von der Einheit und Unveränderlichkeit des Seienden, zu begründen.

Im besondern beziehen sich die zenonischen Beweise, so weit sie uns bekannt sind, theils auf die Vielheit, theils auf die Bewegung. Die Gründe gegen die Vielheit der Dinge, welche uns überliefert sind, betreffen ihre Grösse, ihre Zahl, ihr Sein im Raume, ihr Zusammenwirken. Der Beweise gegen die Bewegung sind es gleichfalls vier, welche Zeno nicht in der besten Ordnung und nach keinem festen Eintheilungsgrund aufführte[1]). Ich stelle im folgenden die sämmtlichen Beweise zusammen.

A. Die Beweise gegen die Vielheit.

1. Wenn das Seiende vieles wäre, so müsste es zugleich unendlich klein und unendlich gross sein. Unendlich klein, denn da jede Vielheit eine Anzahl von Einheiten, eine wirkliche Einheit aber nur das Untheilbare ist, so muss jedes von den Vielen entweder selbst eine untheilbare Einheit sein, oder aus solchen Einheiten bestehen. Was aber untheilbar ist, das kann keine Grösse haben, denn alles, was eine Grösse hat, ist in's unendliche theilbar. Die einzelnen Theile, aus denen das Viele besteht, haben mithin keine Grösse. Es wird also auch nichts dadurch grösser werden, dass sie zu ihm hinzutreten, und nichts dadurch kleiner, dass sie von ihm hinweggenommen werden. Was aber zu anderem hinzukommend dieses nicht vergrössert, und von ihm weggenommen es nicht verkleinert, das ist nichts. | Das Viele ist mithin unendlich klein, denn jeder seiner Bestandtheile ist so klein, dass er nichts ist[2]). Andererseits aber müssen | diese Theile auch unend-

1) Der Versuch, eine strengere logische Disposition in seinen Beweisen aufzuzeigen, ist m. E. weder Tannery Science Hellène 258, noch Brochard Les arguments de Zénon d'Elée (Par. 1888) S. 4 f. gelungen.

2) Simpl. Phys. 139, 5: *ἐν μέντοι τῷ συγγράμματι αὐτοῦ πολλὰ ἔχοντι ἐπιχειρήματα καθ' ἕκαστον δείκνυσιν, ὅτι τῷ πολλὰ εἶναι λέγοντι συμβαίνει τὰ ἐναντία λέγειν. ὧν ἕν ἐστιν ἐπιχείρημα, ἐν ᾧ δείκνυσιν, ὅτι εἰ πολλά ἐστι καὶ μεγάλα ἐστὶ καὶ μικρὰ, μεγάλα μὲν ὥστε ἄπειρα τὸ μέγεθος εἶναι, μικρὰ δὲ οὕτως, ὥστε μηδὲν ἔχειν μέγεθος. ἐν δὴ τούτῳ* (in dem Abschnitt, der zeigen soll, dass es unendlich klein sei) *δείκνυσιν, ὅτι οὗ μήτε μέγεθος μήτε πάχος μήτε ὄγκος μηθείς ἐστιν, οὐδ' ἂν εἴη τοῦτο· οὐ γὰρ εἰ ἄλλῳ ὄντι, φησὶ, προςγένοιτο, οὐδὲν ἂν μεῖζον ποιήσειεν· μεγέ-*

lich gross sein. Denn da dasjenige, was keine Grösse hat,

θους γὰρ μηδενὸς ὄντος, προσγενομένου δὲ (dieses *δὲ* ist mit Cod. D zu streichen, es stammt wohl aus dem folgenden *οὐδέν*) *οὐδὲν οἷόν τε εἰς μέγεθος ἐπιδοῦναι, καὶ οὕτως ἂν ἤδη τὸ προσγινόμενον οὐδὲν εἴη.* (Ebensowenig, muss Zeno hier beigefügt haben, könnte etwas kleiner werden, wenn es von ihm weggenommen wird.) *εἰ δὲ ἀπογινομένου τὸ ἕτερον μηδὲν ἔλαττόν ἐστι, μηδὲ αὖ προσγινομένου αὐξήσεται, δηλονότι τὸ προσγενόμενον οὐδὲν ἦν, οὐδὲ τὸ ἀπογενόμενον.* (Diesen Theil der Darstellung bestätigt Eudemus, s. u., und Arist. Metaph. III, 4. 1001 b 7: *ἔτι εἰ ἀδιαίρετον αὐτὸ τὸ ἕν, κατὰ μὲν τὸ Ζήνωνος ἀξίωμα οὐθὲν ἂν εἴη. ὃ γὰρ μήτε προστιθέμενον μήτε ἀφαιρούμενον ποιεῖ μεῖζον μηδὲ ἔλαττον, οὔ φησιν εἶναι τοῦτο τῶν ὄντων, ὡς δῆλον ὅτι ὄντος μεγέθους τοῦ ὄντος.*) *καὶ ταῦτα οὐχὶ τὸ ἓν ἀναιρῶν ὁ Ζήνων λέγει. ἀλλ' ὅτι μέγεθος ἔχει ἕκαστον τῶν πολλῶν καὶ ἀπείρων* (scil. *δείκνυσι*) *τῷ πρὸ τοῦ λαμβανομένου ἀεί τι εἶναι διὰ τὴν ἐπ' ἄπειρον τομήν· ὃ δείκνυσι, προδείξας ὅτι οὐδὲν ἔχει μέγεθος, ἐκ τοῦ ἕκαστον τῶν πολλῶν ἑαυτῷ ταὐτὸν εἶναι καὶ ἕν. καὶ ὁ Θεμίστιος δὲ τὸν Ζήνωνος λόγον ἓν εἶναι τὸ ὂν κατασκευάζειν φησὶν ἐκ τοῦ συνεχὲς αὐτὸ εἶναι καὶ ἀδιαίρετον. „εἰ γὰρ διαιροῖτό, φησιν, οὐδὲ ἔσται ἀκριβῶς ἓν διὰ τὴν ἐπ' ἄπειρον τομὴν τῶν σωμάτων.“ ἔοικε δὲ μᾶλλον ὁ Ζήνων λέγειν, ὡς οὐδὲ πολλὰ ἔσται.* Vgl. Themist. Phys. 122 Sp.: *Ζήνωνος, ὃς ἐκ τοῦ συνεχές τε εἶναι καὶ ἀδιαίρετον ἓν εἶναι τὸ ὂν κατεσκεύαζε, λέγων, ὡς εἰ διαιρεῖται οὐδὲ ἔσται ἀκριβῶς ἓν διὰ τὴν ἐπ' ἄπειρον τομὴν τῶν σωμάτων.* Aus dem Zusammenhang, in dem diese Behauptung Zeno's nach Simpl. stand, ergibt sich, dass seine Ausstellung gegen Themist. ganz richtig ist: Zeno redet hier zunächst nicht von dem Einen Seienden, sondern von der Voraussetzung der Vielheit ausgehend sagt er, wie jedes von den vielen Dingen gedacht werden müsste. Sofern er aber hiebei zeigt, dass jedes Ding, um Eines zu sein, auch untheilbar sein müsste, würde seine Behauptung auch auf das Eine Seiende Anwendung finden: auch dieses muss, um Eins zu sein, untheilbar, *ἓν συνεχὲς* sein. Den hier angeführten Beweis scheint auch Eudemus im Auge zu haben, wenn er bei Simpl. Phys. 97, 12 (vgl. 138, 32. 144, 14) sagt: *Ζήνωνά φασι λέγειν, εἴ τις αὐτῷ τὸ ἓν ἀποδοίη τί ποτέ ἐστιν ἕξειν τὰ ὄντα λέγειν. ἠπόρει δὲ ὡς ἔοικε διὰ τὸ τῶν μὲν αἰσθητῶν ἕκαστον κατηγορικῶς τε πολλὰ λέγεσθαι καὶ μερισμῷ, τὴν δὲ στιγμὴν μηδὲ ἓν τιθέναι· ὃ γὰρ μήτε προστιθέμενον αὔξει μήτε ἀφαιρούμενον μειοῖ οὐκ ᾤετο τῶν ὄντων εἶναι.* Simpl. 99, 7 bemerkt dazu: *ὁ μὲν τοῦ Ζήνωνος λόγος ἄλλος τις ἔοικεν οὗτος εἶναι παρ' ἐκεῖνον τὸν ἐν βιβλίῳ φερόμενον οὗ καὶ ὁ Πλάτων ἐν τῷ Παρμενίδῃ μέμνηται. ἐκεῖ μὲν γὰρ ὅτι πολλὰ οὐκ ἔστι δείκνυσι . . . ἐνταῦθα δὲ, ὡς ὁ Εὔδημός φησι, καὶ ἀνῄρει τὸ ἓν (τὴν γὰρ στιγμὴν ὡς τὸ ἓν εἶναι λέγει) τὰ δὲ πολλὰ εἶναι συγχωρεῖ. ὁ μέντοι Ἀλέξανδρος καὶ ἐνταῦθα τοῦ Ζήνωνος ὡς τὰ πολλὰ ἀναιροῦντος μεμνῆσθαι τὸν Εὔδημον οἴεται. „ὡς γὰρ ἱστορεῖ, φησιν, Εὔδημος, Ζήνων ὁ Παρμενίδου γνώριμος ἐπειρᾶτο δεικνύναι ὅτι μὴ οἷόν τε τὰ ὄντα πολλὰ εἶναι, τῷ μηδὲν εἶναι ἐν τοῖς οὖσιν ἕν, τὰ δὲ πολλὰ πλῆθος εἶναι ἑνάδων“. καὶ ὅτι μὲν οὐχ ὡς τὰ πολλὰ ἀναιροῦντος Ζήνωνος Εὔδημος μέμνηται νῦν, δῆλον ἐκ τῆς αὐτοῦ λέξεως. οἶμαι δὲ*

nicht ist, sagt Zeno[1]), so müssen die Vielen, um zu sein, eine Grösse haben, ihre Theile müssen mithin von einander entfernt sein, d. h. es müssen andere Theile zwischen ihnen liegen. Von diesen gilt aber das gleiche: auch sie müssen eine Grösse haben und durch weitere von den andern getrennt sein, und so fort in's unendliche, so dass wir demnach

μήτε [μηδὲ] ἐν τῷ Ζήνωνος βιβλίῳ τοιοῦτον ἐπιχείρημα φέρεσθαι, οἷον ὁ Ἀλέξανδρός φησι. Aus dem obigen erhellt jedoch, dass Alexander den Sinn des zenonischen Satzes, und wohl auch den des Eudemus richtig aufgefasst hatte, und dass Simplicius hier dasselbe Missverständniss begegnet, welches er selbst später bei Themistius verbessert. Zeno meint: um zu wissen, was die Dinge seien, müsste man vor allem wissen, was die kleinsten Theile seien, aus denen sie bestehen, diess lasse sich aber nicht sagen, da sie als kleinste Theile untheilbare Punkte, und als solche ohne Grösse, mithin nichts wären. Er will (wie Philop. Phys. 42, 9. 80, 23 im wesentlichen richtig, aber mit Einmischung eigener Erläuterungen ausführt) zeigen, dass es keine Vielheit geben könne, denn jede Vielheit bestehe aus Einheiten, unter allen den Dingen aber, welche sich uns als eine Vielheit darstellen, allen συνεχῆ, sei nichts wirklich Eines. Brandis I, 416 bildet aus dem, was Eudemus und Aristoteles a. a. O. angeben, mit Unrecht einen eigenen Beweis, und Ritter I, 522 leitet aus der Angabe des Eudemus die gewagte Behauptung ab, Zeno habe ebenso, wie Parmenides, anerkannt, dass in seinen Bestimmungen über das Eins die wahre und volle Erkenntniss desselben nicht enthalten sei. Warum ich keinem von beiden beitreten kann, wird sich aus dem vorstehenden ergeben.

1) Simpl. a. a. O. 140, 33 (nach dem S. 594, 2 angeführten): καὶ οὕτως μὲν τὸ κατὰ τὸ πλῆθος ἄπειρον ἐκ τῆς διχοτομίας ἔδειξε. τὸ δὲ κατὰ τὸ μέγεθος πρότερον κατὰ τὴν αὐτὴν ἐπιχείρησιν. προδείξας γάρ, ὅτι „εἰ μὴ ἔχει μέγεθος τὸ ὂν οὐδ' ἂν εἴη," ἐπάγει· „εἰ δὲ ἔστιν, ἀνάγκη ἕκασ- „τον μέγεθός τι ἔχειν καὶ πάχος καὶ ἀπέχειν αὐτοῦ τὸ ἕτερον ἀπὸ τοῦ „ἑτέρου. καὶ περὶ τοῦ προὔχοντος ὁ αὐτὸς λόγος· καὶ γὰρ ἐκεῖνο ἕξει „μέγεθος καὶ προέξει αὐτοῦ τι. ὅμοιον δὴ τοῦτο ἅπαξ τε εἰπεῖν καὶ ἀεὶ „λέγειν· οὐδὲν γὰρ αὐτοῦ τοιοῦτον ἔσχατον ἔσται οὔτε ἕτερον πρὸς ἕτερον „οὐκ ἔσται. οὕτως, εἰ πολλά ἐστιν, ἀνάγκη αὐτὰ μικρά τε εἶναι καὶ με- „γάλα. μικρὰ μὲν ὥστε μὴ ἔχειν μέγεθος, μεγάλα δὲ ὥστε ἄπειρα „εἶναι." Unter dem προέχον verstehe ich das, was vor einem andern vorliegt: προέξει αὐτοῦ τι heisst (wie bei Arist. Phys. VI, 9. 239 b 17. 27) „es wird ein Theil von ihm dem übrigen voraus sein," weiter vorgeschoben sein. Die von Diels Archiv f. Gesch. d. Ph. I, 245 besprochenen Textesänderungen, welche Evangelides vorschlägt, finde auch ich entbehrlich; sehr empfehlenswerth dagegen die ebd. mitgetheilte Conjectur von Gomperz „ὥστε ἕτερον πρὸ ἑτέρου" für „οὔτε ἕτ. πρὸς ἕτερον".

unendlich viele Grössen, oder eine unendliche Grösse erhalten[1]). |

2. Mittelst des gleichen Verfahrens zeigt Zeno, dass das Viele auch der Zahl nach ebensowohl begrenzt, als unbegrenzt sein müsste. Begrenzt, denn es ist so vieles, als es ist, nicht mehr und nicht weniger. Unbegrenzt, denn zwei Dinge sind nur dann zwei, wenn sie von einander getrennt sind; damit sie getrennt seien, muss etwas zwischen ihnen sein; ebenso zwischen diesem und jedem von den zweien, und so in's unendliche[2]). Wie bei dem ersten Beweis die Bestimmung der unendlichen Grösse, so wird hier die Bestimmung der unendlichen Zahl dadurch gewonnen, dass die Vielheit als eine Mehrheit getrennter Grössen gefasst, und zwischen je zwei

1) Dieser Beweis scheint es nun hauptsächlich zu sein, welcher Tannery's (Science Hell. 249 ff.) und Bäumker's (Probl. d. Mat. 60) Annahme veranlasst hat, dass Zeno's Kritik der pythagoreischen Lehre gelte, welche in ihrem damaligen Stadium die Körper für etwas aus mathematischen Punkten zusammengesetztes gehalten habe. Allein dass diess von den Pythagoreern jemals behauptet wurde, ist durchaus unerweislich (wie diess auch aus S. 378 ff. hervorgeht); und das einzige, was T. dafür geltend macht, dass der Punkt von den Pythagoreern als *μονὰς θέσιν ἔχουσα* definirt worden sei, kann hiefür auch dann nicht in Betracht kommen, wenn diese von Aristoteles öfters erwähnte Definition den Pythagoreern Schol. in Ar. 401 a 4 mit Recht beigelegt wird, wie diess allerdings nach Metaph. XIII, 8. 1084 b 26 der Fall zu sein scheint. Denn dass die Körper aus Punkten zusammengesetzt seien, folgt aus jener Definition nicht im geringsten. Auch in Zeno's Beweisen deutet aber nichts darauf hin, dass damit solche bestritten werden sollen, welche jene Ansicht von den Körpern hatten: der Satz, den er widerlegt, ist nicht der, dass die Körper aus Punkten bestehen, sondern der, dass *πολλά ἐστι*, dass es eine Mehrheit von Dingen gibt, die sich räumlich ausser einander befinden, und nur die eine von den Bedingungen unter denen diess möglicherweise gedacht werden könnte, ist die, dass jene Dinge aus unendlich kleinen Theilen, die andere die, dass sie aus Theilen von endlicher Grösse zusammengesetzt seien.

2) Simpl. 140, 27: *καὶ τί δεῖ πολλὰ λέγειν, ὅτε καὶ ἐν αὐτῷ φέρεται τῷ τοῦ Ζήνωνος συγγράμματι; πάλιν γὰρ δεικνὺς, ὅτι εἰ πολλά ἐστι τὰ αὐτὰ πεπερασμένα ἐστὶ καὶ ἄπειρα, γράφει ταῦτα κατὰ λέξιν ὁ Ζήνων· „εἰ πολλά ἐστιν, ἀνάγκη τοσαῦτα εἶναι ὅσα ἐστὶ καὶ οὔτε πλείονα αὐτῶν „οὔτε ἐλάττονα. εἰ δὲ τοσαῦτά ἐστιν ὅσα ἐστὶ, πεπερασμένα ἂν εἴη. εἰ „πολλά ἐστιν, ἄπειρα τὰ ὄντα ἐστίν. ἀεὶ γὰρ ἕτερα μεταξὺ τῶν ὄντων „ἐστὶ, καὶ πάλιν ἐκείνων ἕτερα μεταξὺ, καὶ οὕτως ἄπειρα τὰ ὄντα ἐστί“. καὶ οὕτως* u. s. w. (s. vorl. Anm.)

getrennte ein drittes, trennendes, eingeschoben wird. Die Alten pflegen desshalb diesen Theil der beiden Beweise als den Beweis aus der Zweitheilung zu bezeichnen[1]). |

3. Wenn alles, was ist, im Raume ist, so muss auch der Raum selbst wieder in einem Raum sein, und so in's unend-

1) Arist. Phys. I, 3. 187 a 1, nachdem ausführlicher über die Einslehre des Parmenides und Melissus gesprochen war: *ἔνιοι δ'* (die Atomiker) *ἐνέδοσαν τοῖς λόγοις ἀμφοτέροις, τῷ μὲν ὅτι πάντα ἕν, εἰ τὸ ὂν ἓν σημαίνει, ὅτι ἔστι τὸ μὴ ὄν, τῷ δὲ ἐκ τῆς διχοτομίας ἄτομα ποιήσαντες μεγέθη.* Simpl. 138, 3 bemerkt zu dieser Stelle: *τὸν δὲ δεύτερον λόγον τὸν ἐκ τῆς διχοτομίας τοῦ Ζήνωνος εἶναί φησιν ὁ Ἀλέξανδρος λέγοντος, ὡς εἰ μέγεθος ἔχοι τὸ ὂν καὶ διαιροῖτο, πολλὰ τὸ ὂν καὶ οὐχ ἓν ἔτι ἔσεσθαι, καὶ διὰ τούτου δεικνύντος ὅτι μηδὲν τῶν ὄντων ἐστὶ τὸ ἕν.* Das letztere wird nun von Simpl. mit Recht bezweifelt, und der Anlass zu diesem Irrthum in der S. 592 unt. angeführten Stelle des Eudemus gefunden. Hierauf folgen die S. 591, 2 Anf. abgedruckten Mittheilungen über den zenonischen Beweis, und dann 139, 24 die Bemerkung: *ὁ μέντοι Πορφύριος καὶ τὸν ἐκ τῆς διχοτομίας λόγον Παρμενίδου φησὶν εἶναι ἓν τὸ ὂν ἐκ ταύτης πειρωμένου δεικνύναι. γράφει δὲ οὕτως· „ἕτερος δὲ ἦν λόγος τῷ Παρμενίδῃ ὁ διὰ τῆς διχοτομίας, οἰόμενος δεικνύναι τὸ ὂν ἓν εἶναι μόνον καὶ τοῦτο ἀμερὲς καὶ ἀδιαίρετον. εἰ γὰρ εἴη, φησὶ, διαιρετὸν, τετμήσθω δίχα, κἄπειτα τῶν μερῶν ἑκάτερον δίχα· καὶ τούτου ἀεὶ γινομένου δῆλόν, φησιν, ὡς ἤτοι ὑπομενεῖ τινὰ ἔσχατα μεγέθη ἐλάχιστα καὶ ἄτομα πλήθει δὲ ἄπειρα καὶ τὸ ὅλον ἐξ ἐλαχίστων πλήθει δὲ ἀπείρων συστήσεται· ἢ φροῦδον ἔσται καὶ εἰς οὐθὲν ἔτι διαλυθήσεται καὶ ἐκ τοῦ μηδενὸς συστήσεται· ἅπερ ἄτοπα. οὐκ ἄρα διαιρεθήσεται, ἀλλὰ μενεῖ ἕν. καὶ γὰρ δὴ ἐπειδὴ πάντη ὅμοιόν ἐστιν, εἴπερ διαιρετὸν ὑπάρχει, πάντη ὁμοίως ἔσται διαιρετὸν, ἀλλ' οὐ τῇ μὲν τῇ δ' οὔ. διῃρήσθω πάντη. δῆλον οὖν πάλιν, ὡς οὐδὲν ὑπομενεῖ, ἀλλ' ἔσται φροῦδον, καὶ εἴπερ συστήσεται πάλιν, ἐκ τοῦ μηδενὸς συστήσεται· εἰ γὰρ ὑπομενεῖ τι, οὐδέπω γενήσεται πάντη διῃρημένον. ὥστε καὶ ἐκ τούτων φανερόν, φησιν, ὡς ἀδιαίρετόν τε καὶ ἀμερὲς καὶ ἓν ἔσται τὸ ὄν"* . . . (das weitere aus Porph. gehört nicht hieher.) *ἐφιστάνειν δὲ ἄξιον, εἰ Παρμενίδου καὶ μὴ Ζήνωνός ἐστιν ὁ λόγος, ὡς καὶ τῷ Ἀλεξάνδρῳ δοκεῖ. οὔτε γὰρ ἐν τοῖς Παρμενιδείοις λέγεταί τι τοιοῦτον, καὶ ἡ πλείστη ἱστορία τὴν ἐκ τῆς διχοτομίας ἀπορίαν εἰς τὸν Ζήνωνα ἀναπέμπει, καὶ δὴ καὶ ἐν τοῖς περὶ κινήσεως λόγοις ὡς Ζήνωνος ἀπομνημονεύεται* (vgl. S. 597 f.) *καὶ τί δεῖ πολλὰ λέγειν* u. s. w. (s. vor. Anm.) Diese Gründe des Simpl. sind vollkommen überzeugend. Porphyr glaubt offenbar nur desshalb, der Beweis aus der Dichotomie müsse Parmenides angehören, weil Aristoteles a. a. O. seiner in der Kritik der parmenideischen Lehre erwähnt, ohne Zeno zu nennen; er selbst kennt Zeno's Schrift nicht, und was er über diesen Beweis sagt, hat er nur von andern, und er gibt es nicht in der ursprünglich zenonischen Fassung.

liche. Da dieses undenkbar ist, kann das Seiende überhaupt nicht im Raume sein[1]).

4. Ein vierter Beweis ist in der Behauptung angedeutet, wenn ein Scheffel Frucht beim Ausschütten ein Geräusch hervorbringe, müsse auch jedes einzelne Korn und jeder kleinste Theil eines Kornes ein Geräusch hervorbringen, was doch der Wahrnehmung zu widerstreiten scheint[2]). Das allgemeinere, | was hierin liegt, ist die Frage, wie es möglich ist, dass viele Dinge zusammen eine Wirkung hervorbringen, die jedes einzelne von ihnen, für sich genommen, nicht hervorbringt.

B. Die Beweise gegen die Bewegung.

Wenn die bisher angeführten Beweise die Vielheit bestritten, um die Einheit des Seienden, die erste Grundbestim-

1) Arist. Phys. IV, 3. 210 b 22: ὃ δὲ Ζήνων ἠπόρει, ὅτι εἰ ἔστι τι ὁ τόπος, ἐν τίνι ἔσται, λύειν οὐ χαλεπόν. Ebd. c. 1. 209 a 23: ἡ γὰρ Ζήνωνος ἀπορία ζητεῖ τινα λόγον· εἰ γὰρ πᾶν τὸ ὂν ἐν τόπῳ, δῆλον ὅτι καὶ τοῦ τόπου τόπος ἔσται καὶ τοῦτο εἰς ἄπειρον πρόεισιν. Eudemus Fr. 42 b. Simpl. Phys. 563, 17: ἐπὶ ταὐτὸν δὲ καὶ ἡ Ζήνωνος ἀπορία φαίνεται ἄγειν· ἄξιον [ἀξιοῖ vgl. Z. 24: εἰ μὲν οὖν ἐν τόπῳ ἠξίωκεν εἶναι τὰ ὄντα] γὰρ πᾶν τὸ ὂν ποῦ εἶναι, εἰ δὲ ὁ τόπος τῶν ὄντων, ποῦ ἂν εἴη; οὐκοῦν ἐν ἄλλῳ τόπῳ, κἀκεῖνος δὴ ἐν ἄλλῳ καὶ οὕτως εἰς τὸ πρόσω. Simpl. 562, 3: ὁ Ζήνωνος λόγος ἀναιρεῖν ἐδόκει τὸν τόπον ἐρωτῶν οὕτως· „εἰ ἔστιν ὁ τόπος ἐν τίνι ἔσται; πᾶν γὰρ ὂν ἔν τινι· τὸ δὲ ἔν τινι καὶ ἐν τόπῳ. ἔσται ἄρα καὶ ὁ τόπος ἐν τόπῳ· καὶ τοῦτο ἐπ᾽ ἄπειρον· οὐκ ἄρα ἔστιν ὁ τόπος." Aehnlich S. 534, 6 ff.

2) Arist. Phys. VII, 5. 250 a 19: διὰ τοῦτο ὁ Ζήνωνος λόγος οὐκ ἀληθής, ὡς ψοφεῖ τῆς κέγχρου ὁτιοῦν μέρος. Simpl. z. d. St. 255 a m: διὰ τοῦτο λύει καὶ τὸν Ζήνωνος τοῦ Ἐλεάτου λόγον, ὃν ἤρετο Πρωταγόραν τὸν σοφιστήν. (Diess freilich eine Angabe, für deren Prüfung uns die Mittel fehlen.) εἰπὲ γάρ μοι, ἔφη, ὦ Πρωταγόρα, ἆρα ὁ εἷς κέγχρος καταπεσὼν ψόφον ποιεῖ, ἢ τὸ μυριοστὸν τοῦ κέχρου; τοῦ δὲ εἰπόντος, μὴ ποιεῖν· ὁ δὲ μέδιμνος τῶν κέγχρων καταπεσὼν ποιεῖ ψόφον ἢ οὔ; τοῦ δὲ ψοφεῖν εἰπόντος τὸν μέδιμνον, τί οὖν, ἔφη ὁ Ζήνων, οὐκ ἔστι λόγος τοῦ μεδίμνου τῶν κέγχρων πρὸς τὸν ἕνα καὶ τὸ μυριοστὸν τοῦ ἑνός; τοῦ δὲ φήσαντος εἶναι· τί οὖν, ἔφη ὁ Ζήνων, οὐ καὶ τῶν ψόφων ἔσονται λόγοι πρὸς ἀλλήλους οἱ αὐτοί; ὡς γὰρ τὰ ψοφοῦντα καὶ οἱ ψόφοι. τούτου δὲ οὕτως ἔχοντος, εἰ ὁ μέδιμνος τοῦ κέγχρου ψοφεῖ ψοφήσει καὶ ὁ εἷς κέγχρος καὶ τὸ μυριοστὸν τοῦ κέγχρου. (Das letztere auch S. 256 b u.). Nach dieser Darstellung lässt sich übrigens nicht annehmen, dass sich dieser Beweis in Zeno's Schrift fand, und so mag seine nähere Ausführung bei Simpl. einem Späteren angehören, sein wesentlicher Gedanke ist aber schon durch Aristoteles verbürgt.

mung der eleatischen Lehre, zu beweisen, so bestreiten die folgenden vier die Bewegung, um die zweite Grundlage des Systems, die Unveränderlichkeit des Seins, darzuthun[1]).

1. Der erste ist dieser: Ehe der bewegte Körper am Ziel ankommen kann, muss er erst in der Mitte des Weges angekommen sein, ehe er an dieser ankommt, in der Mitte seiner ersten Hälfte, ehe er dahin kommt, in der Mitte des ersten Viertels und so fort in's unendliche. Jeder Körper müsste daher, um von einem Punkt zu einem andern zu gelangen, unendlich viele Räume durchlaufen. Das unendliche lässt sich aber in keiner gegebenen Zeit durchlaufen. Es ist mithin unmöglich, von einem Punkt zu einem andern zu gelangen, die Bewegung ist unmöglich[2]). |

2. Nur eine andere Wendung dieses ersten Beweises ist der zweite, der sog. Achilleus[3]). Das langsamste, die Schild-

1) Ueber dieselben: Gerling De Zen. paralogismis motum spectant. Marb. 1825. Wellmann Zeno's Beweise gegen die Bewegung und ihre Widerlegungen. Frankf. a. O. 1870. Dunan les arguments de Zénon d'Elée contre le mouvement. Par. 1884. Brochard les arg. de Zénon u. s. w. Par. 1888. Tannery pour l'histoire de la science hellène S. 256 f. Weitere Nachweise bei Dunan S. 2 f. Ueberweg-Heinze I, § 20.

2) Arist. Phys. VI, 9. 239 b 9: *τέτταρες δ' εἰσὶ λόγοι περὶ κινήσεως Ζήνωνος οἱ παρέχοντες τὰς δυσκολίας τοῖς λύουσιν. πρῶτος μὲν ὁ περὶ τοῦ μὴ κινεῖσθαι διὰ τὸ πρότερον εἰς τὸ ἥμισυ δεῖν ἀφικέσθαι τὸ φερόμενον ἢ πρὸς τὸ τέλος, περὶ οὗ διείλομεν ἐν τοῖς πρότερον λόγοις*, nämlich c. 2. 233 a 21, wo es hiess: *διὸ καὶ ὁ Ζήνωνος λόγος ψεῦδος λαμβάνει τὸ μὴ ἐνδέχεσθαι τὰ ἄπειρα διελθεῖν ἢ ἅψασθαι τῶν ἀπείρων καθ' ἕκαστον ἐν πεπερασμένῳ χρόνῳ.* Simpl. 236 b u. (vgl. 221 a u. 302 a m.; kürzer und undeutlicher Themist. Phys. 392 Sp.) erläutert diess so: *εἰ ἔστι κίνησις, ἀνάγκη τὸ κινούμενον ἐν πεπερασμένῳ χρόνῳ ἄπειρα διεξιέναι· τοῦτο δὲ ἀδύνατον· οὐκ ἄρα ἐστὶ κίνησις. ἐδείκνυ δὲ τὸ συνημμένον* (den hypothetischen Obersatz) *ἐκ τοῦ τὸ κινούμενον διάστημά τι κινεῖσθαι, παντὸς δὲ διαστήματος ἐπ' ἄπειρον ὄντος διαιρετοῦ, τὸ κινούμενον ἀνάγκη τὸ ἥμισυ πρῶτον διελθεῖν οὗ κινεῖται διαστήματος* (wofür Zeno nach Arist. Top. VIII, 8. 160 b 7 gesagt zu haben scheint: des *στάδιον*) *καὶ τότε τὸ ὅλον. ἀλλὰ καὶ πρὸ τοῦ ἡμίσεως τοῦ ὅλου τὸ ἐκείνου ἥμισυ, καὶ τούτου πάλιν τὸ ἥμισυ. εἰ οὖν ἄπειρα τὰ ἡμίση διὰ τὸ παντὸς τοῦ ληφθέντος δυνατὸν εἶναι τὰ ἥμισυ λαβεῖν, τὰ δὲ ἄπειρα ἀδύνατον ἐν πεπερασμένῳ χρόνῳ διελθεῖν, τοῦτο δὲ ὡς ἐναργὲς ἐλάμβανεν ὁ Ζήνων, ἀδύνατον ἄρα κίνησιν εἶναι.* Vgl. Sext. Math. X, 47.

3) Dieses Beweises hätte sich nach Favorinus b. Diog. IX, 29 schon Parmenides bedient; diese Behauptung ist jedoch gewiss falsch: alle anderen

kröte, könnte von dem schnellsten, von Achill, nicht eingeholt werden, wenn sie irgend einen Vorsprung vor ihm hat. Denn um sie einzuholen, müsste Achill erst an den Punkt kommen, wo sie sich befand, als er anfieng zu laufen, dann an den, bis wohin sie in der Zwischenzeit fortgerückt ist, dann dahin, wohin sie gelangte, während er diesen zweiten Vorsprung einbrachte, und so fort in's unendliche. Ist es aber nicht möglich, dass das langsamere von dem schnelleren eingeholt wird, so ist es überhaupt nicht möglich, ein gegebenes Ziel zu erreichen, es ist keine Bewegung möglich [1]). Der Angelpunkt des Beweises ist hier, wie dort, die Behauptung, dass ein gegebener Raum nicht durchlaufen werden könne, wenn nicht alle seine Theile durchlaufen werden, und dass diess unmöglich sei, weil es der Theile unendlich viele seien [2]). Der Unterschied ist nur, dass diese Behauptung | im ersten Fall auf einen Raum mit fester, im zweiten auf einen solchen mit beweglicher Grenze angewandt wird.

3. So lange etwas in dem gleichen Raume ist, ruht es. Nun ist aber der fliegende Pfeil in jedem Augenblick in dem gleichen Raume. Er ruht also in jedem Augenblick seines Fluges, also auch während des ganzen Fluges, seine Bewegung ist nur scheinbar [3]). So fehlerhaft dieser Beweis als solcher

Zeugen schreiben ihn Zeno zu, Diog. a. a. O. sagt ausdrücklich, er sei von ihm erfunden, und alles, was wir über Parmenides wissen, wie schon die mehrerwähnte platonische Stelle Parm. 128 A, beweist, dass sich dieser mit der dialektischen Widerlegung der gewöhnlichen Ansicht noch nicht in dieser Weise befasst hatte.

1) Arist. a. a. O. 239 b 14: *δεύτερος δ' ὁ καλούμενος Ἀχιλλεύς. ἔστι δ' οὗτος, ὅτι τὸ βραδύτερον οὐδέποτε καταληφθήσεται θέον ὑπὸ τοῦ ταχίστου· ἔμπροσθεν γὰρ ἀναγκαῖον ἐλθεῖν τὸ διῶκον, ὅθεν ὥρμησε τὸ φεῦγον, ὥστ' ἀεί τι προέχειν ἀναγκαῖον τὸ βραδύτερον.* Simpl. 237 a m. und Themist. 393 Sp. erläutern diess weiter in dem Sinne, den unser Text wiedergibt.

2) Wie diess Aristoteles ganz richtig bemerkt, wenn er fortfährt: *ἔστι δὲ καὶ οὗτος ὁ αὐτὸς λόγος τῷ διχοτομεῖν* (derselbe mit dem ersten, auf der fortgesetzten Zweitheilung beruhenden Beweis), *διαφέρει δ' ἐν τῷ διαιρεῖν μὴ δίχα τὸ προςλαμβανόμενον μέγεθος . . . ἐν ἀμφοτέροις γὰρ συμβαίνει μὴ ἀφικνεῖσθαι πρὸς τὸ πέρας διαιρουμένου πως τοῦ μεγέθους· ἀλλὰ πρόςκειται ἐν τούτῳ, ὅτι οὐδὲ τὸ τάχιστον τετραγῳδημένον ἐν τῷ διώκειν τὸ βραδύτατον.* Aehnlich die Ausleger.

3) Arist. 239 b 30: *τρίτος δ' ὁ νῦν ῥηθεὶς ὅτι ἡ ὀϊστὸς φερομένη*

ἕστηκεν. Vgl. Z. 5: Ζήνων δὲ παραλογίζεται· εἰ γὰρ ἀεί, φησιν, ἠρεμεῖ πᾶν ἢ κινεῖται, ὅταν ᾖ κατὰ τὸ ἴσον, ἔστι δ' ἀεὶ τὸ φερόμενον ἐν τῷ νῦν, ἀκίνητον τὴν φερομένην εἶναι ὀϊστόν. Statt der Worte: ἐν τῷ νῦν ἀκίν. lesen andere: ἐν τῷ νῦν τῷ κατὰ ἴσον ἀκίν. Gerling a. a. O. S. 16 will statt ἢ κιν. ᾖ κινεῖται. Ich möchte vermuthen, dass das ἢ κινεῖται fälschlich aus c. 8 Anf. hereinkam, und dass der Text, welcher in seiner gegenwärtigen Gestalt grosse Schwierigkeit darbietet, ursprünglich so gelautet habe: εἰ γάρ, φησιν, ἠρεμεῖ πᾶν ὅταν ᾖ κατὰ τὸ ἴσον, ἔστι δ' ἀεὶ τὸ φερόμενον ἐν τῷ νῦν κατὰ τὸ ἴσον, ἀκίνητον u. s. w., woraus sich der im obigen ausgedrückte Sinn ergeben würde. Diese Textesgestalt scheint auch Themist. 392 Sp. vorauszusetzen, wenn er unsere Worte so umschreibt: εἰ γὰρ ἠρεμεῖ, φησιν, ἅπαντα ὅταν ᾖ κατὰ τὸ ἴσον αὑτῷ διάστημα, ἔστι δὲ ἀεὶ τὸ φερόμενον κατὰ τὸ ἴσον ἑαυτῷ διάστημα, ἀκίνητον ἀνάγκη τὴν ὀϊστὸν εἶναι τὴν φερομένην, ebenso 394 Sp.: ἀεὶ μὲν γὰρ ἕκαστον τῶν κινουμένων ἐν τῷ νῦν τὸ ἴσον ἑαυτῷ κατέχει διάστημα. Auch das passt hiezu am besten, wenn Aristoteles a. a. O. gegen Zeno, ohne eine weitere Voraussetzung desselben zu berühren, bemerkt, sein ganzer Beweis beruhe auf der unrichtigen Annahme, dass die Zeit aus den einzelnen Momenten (ἐκ τῶν νῦν τῶν ἀδιαιρέτων) zusammengesetzt sei. Dagegen sagt Simpl. 236 b o., dem Text der meisten Handschriften entsprechend: ὁ δὲ Ζήνωνος λόγος προλαβών, ὅτι πᾶν ὅταν ᾖ κατὰ τὸ ἴσον ἑαυτῷ ἢ κινεῖται ἢ ἠρεμεῖ, καὶ ὅτι οὐδὲν ἐν τῷ νῦν κινεῖται, καὶ ὅτι τὸ φερόμενον ἀεὶ ἐν τῷ ἴσῳ αὑτῷ ἐστι καθ' ἕκαστον νῦν, ἐῴκει συλλογίζεσθαι οὕτως· τὸ φερόμενον βέλος ἐν παντὶ νῦν κατὰ τὸ ἴσον ἑαυτῷ ἐστιν, ὥστε καὶ ἐν παντὶ τῷ χρόνῳ. τὸ δὲ ἐν τῷ νῦν κατὰ τὸ ἴσον ἑαυτῷ ὂν οὐ κινεῖται, ἠρεμεῖ ἄρα, ἐπειδὴ μηδὲν ἐν τῷ νῦν κινεῖται, τὸ δὲ μὴ κινούμενον ἠρεμεῖ, ἐπειδὴ πᾶν ἢ κινεῖται ἢ ἠρεμεῖ. τὸ ἄρα φερόμενον βέλος ἕως φέρεται ἠρεμεῖ κατὰ πάντα τὸν τῆς φορᾶς χρόνον. Fs liegt am Tage, wie weit diese Deduktion selbst von dem Anschein von Bündigkeit entfernt ist, den wir sonst in allen zenonischen Beweisen finden. Wollte man aber Simplicius desshalb grösseren Glauben schenken, weil er Zeno's Schrift kannte, so ist hiegegen an Schleiermacher's treffende Bemerkung (W. W. z. Phil. II, 180) zu erinnern, dass Simpl. in den späteren Büchern seines Werks die früher benützten Quellenschriften ganz ausser Acht lasse. (Beispiele dieser Thatsache sind uns S. 209, 6. 585, 1 Schl. vorgekommen; für ihre Erklärung könnte man die Vermuthung zu Hülfe nehmen, manche Werke seien ihm nur eine Zeitlang, während er in Alexandria den Ammonius hörte, zugänglich, und er sei später auf die Auszüge beschränkt gewesen, die er sich damals gemacht hatte oder bei seinen Vorgängern fand.) Meiner Textesänderung hat sich Prantl Arist. Physica angeschlossen, und damit auf den Versuch (Arist. Physik 1854 S. 323. 515), dem überlieferten Text einen leidlichen Sinn abzugewinnen, verzichtet. Eine Aenderung des Textes findet auch Emminger (Die vorsokrat. Philosophen S. 43) nöthig, schlägt aber vor, diesen so zu fassen: εἰ . . . ἠρεμεῖ πᾶν ἢ κινεῖται, οὐ κινεῖται δὲ ὅταν ᾖ κατὰ τὸ ἴσον, ἔστι δὲ ἀεὶ τὸ φερόμενον ἐν τῷ νῦν (was heissen soll: „und diess das Bewegte in jedem Augenblick ist") u. s. w.

auch ist[1]), so geht er doch von Voraussetzungen derselben Art aus, wie die zwei früheren Beweise. Wie bei diesen der zu | durchlaufende Raum, so wird hier die Zeit der Bewegung in ihre kleinsten Theile aufgelöst, und es wird unter dieser Voraussetzung gezeigt, dass keine Bewegung denkbar sei. Das letztere ist nun, wie auch Aristoteles anerkennt, ganz richtig. Im Moment, als solchem, ist keine Bewegung, überhaupt keine Veränderung möglich; wenn ich frage, wo der fliegende Pfeil in diesem Moment ist, so kann man nicht antworten: im Uebergang von dem Raum A in den Raum B, oder was dasselbe: in A und B, sondern man kann nur sagen, in dem Raum A. Denkt man sich mithin unter der Zeit statt einer stetigen Grösse eine Reihe von unbestimmt vielen aufeinanderfolgenden Zeitmomenten, so ist die Bewegung ebenso unmöglich, wie wenn man sich (mit dem ersten und zweiten zenonischen Beweise) statt der zu durchlaufenden Linie eine Reihe von unendlich vielen diskreten Punkten denkt[2]).

Der Gedanke wäre der gleiche, wie nach meiner Emendation; allein bei dieser Textesgestalt stände 1) das Dilemma: ἠρεμεῖ πᾶν ἢ κινεῖται, ganz müssig da, und 2) wäre das ἐν τῷ νῦν, auf welches doch die aristotelische Einwendung alles Gewicht legt, nicht blos überflüssig, sondern auch höchst störend, (denn ἀεὶ ἐν τῷ νῦν kann nicht bedeuten „in jedem Augenblick"). Auch die Erklärung des ἔστι δὲ wäre nicht unbedenklich.

1) Diess ist er nämlich allerdings; denn in dem εἶναι κατὰ τὸ ἴσον (in dem gleichen Raume sein) liegt eine Zweideutigkeit, die Zeno wahrscheinlich gar nicht bemerkt hat. Es kann bedeuten: „einen gleich grossen Raum einnehmen wie früher" (εἶναι κατὰ τὸ ἴσον ἑαυτῷ διάστημα, wie Themist. und Simpl. es erklären), aber auch: „an der gleichen Stelle des Raumes sein, wie früher," seinen Ort nicht verändern. Dieses beides wird hier nicht unterschieden, und es wird so, mit einer offenbaren quaternio terminorum, daraus, dass der fliegende Pfeil immer den gleichen Raum einnimmt, geschlossen, er verändere seinen Ort nicht, sei also in Ruhe. Damit vermischt sich aber der weitere Gedanke, dass im Moment als solchem überhaupt keine Bewegung möglich sei (ἔστι δ' ἀεὶ τὸ φερόμενον ἐν τῷ νῦν κατὰ τὸ ἴσον), und eben dadurch erhält der Beweis seine eigenthümlich schillernde Färbung. Schält man nun diesen Gedanken heraus, und sieht von der obenbemerkten quaternio terminorum ab, so erhält man den im Text besprochenen Satz, in dem auch Aristoteles den Kern unseres Beweises sieht, dass keine Bewegung möglich sei, weil sie in keinem Moment möglich ist; was aber eben nur dann richtig wäre, wenn die Zeit aus einer Anzahl einzelner Momente bestände.

2) Dass diess der eigentliche Nerv des Beweises ist, deutet auch Aristoteles in seiner kurzen Gegenbemerkung (s. vorl. Anm.) an.

Dieser Beweis geht daher ebenso, wie jene, von der Wahrnehmung eines Problems aus, in dem auch noch spätere Denker erhebliche Schwierigkeiten gefunden haben, und er steht mit dem ganzen Standpunkt seines Urhebers in derselben Verbindung, wie sie. Werden einmal Einheit und Vielheit in eleatischer Weise als absolute, sich schlechthin ausschliessende Gegensätze betrachtet, so wird auch das räumliche und zeitliche Aussereinander nur als eine Vielheit ohne alle Einheit, Raum und Zeit werden nur als eine Zusammenfassung diskreter Raum- und Zeitpunkte betrachtet werden können, und ein Uebergang von dem einen dieser Punkte zum andern, eine Bewegung und Veränderung ist nicht möglich[1]).

4. Augenfälliger ist der Fehler in dem vierten Beweise, der sich auf das Verhältniss der Bewegungszeit zu dem durchlaufenen Raume bezieht. Nach den Gesetzen der Bewegung müssen bei gleicher Geschwindigkeit in der gleichen Zeit gleich grosse Räume durchmessen werden. Nun kommen aber zwei gleich grosse Körper noch einmal so schnell an einander vorbei, wenn sie sich beide mit gleicher Geschwindigkeit an einander vorbei bewegen, als wenn der eine von ihnen ruht, und der andere mit derselben Geschwindigkeit sich an ihm vorbeibewegt. Hieraus glaubt Zeno schliessen zu dürfen, dass zur Durchmessung des gleichen Raumes — dessen, den jeder von den beiden Körpern einnimmt — bei gleicher Geschwindigkeit das einemal nur halb so viele Zeit nöthig sei, als das anderemal, dass mithin die Thatsachen mit den Gesetzen der Bewegung im Widerspruch stehen[2]). | So einleuchtend uns

1) Auf den Grundgedanken des obigen Beweises führt auch zurück, was Diog. IX, 72 (wie Kern Xenoph. 26, 74 erinnert) als zenonisch anführt: *τὸ κινούμενον οὔτ᾽ ἐν ᾧ ἔστι τόπῳ κινεῖται οὔτ᾽ ἐν ᾧ μὴ ἔστι.* Denn dass es sich in dem Raum nicht bewegen könnte, in dem es ist, wird eben mit der Bemerkung begründet worden sein, es sei in jedem Moment in dem gleichen Raum.

2) Arist. 239 b 33: *τέταρτος δ᾽ ὁ περὶ τῶν ἐν τῷ σταδίῳ κινουμένων ἐξ ἐναντίας ἴσων ὄγκων παρ᾽ ἴσους, τῶν μὲν ἀπὸ τέλους τοῦ σταδίου τῶν δ᾽ ἀπὸ μέσου* (über den Sinn dieses Ausdrucks vgl. m. Prantl z. d. St. Physik v. 1854 S. 516) *ἴσῳ τάχει, ἐν ᾧ συμβαίνειν οἴεται, ἴσον εἶναι χρόνον τῷ διπλασίῳ τὸν ἥμισυν· ἔστι δ᾽ ὁ παραλογισμὸς ἐν τῷ τὸ μὲν παρὰ κινούμενον τὸ δὲ παρ᾽ ἠρεμοῦν τὸ ἴσον μέγεθος ἀξιοῦν τῷ ἴσῳ τά-*

aber die Falschheit dieser Folgerung auf den ersten Blick ist[1]), so werden wir darum doch nicht annehmen dürfen, dass

χει τὸν ἴσον φέρεσθαι χρόνον· τοῦτο δ' ἐστὶ ψεῦδος. Dass der in diesen Worten angeführte Beweis im allgemeinen den im Text angegebenen Sinn hat, steht ausser Zweifel, wie jedoch Zeno denselben näher dargestellt hat, ist theils wegen der Unsicherheit der Lesart, theils wegen der allzugrossen Kürze des Ausdrucks in dem, was Aristoteles zur Erläuterung weiter beifügt, streitig. Mir scheint Simplicius 237 b f. den besten Text und die richtigste Erklärung zu geben, und auch Prantl's, im übrigen gelungene, Auffassung der Stelle dürfte aus ihm noch zu ergänzen sein. Hiernach lautete Zeno's Beweis so. Es seien in dem Raum oder der Rennbahn DE drei gleich grosse Reihen gleich grosser Körper A1 . . , B1 . . , C1 . . , so, wie sie Fig. 1 zeigt, aufgestellt. Von diesen soll die erste Reihe, A1 . . , stillstehen, während sich die zwei andern mit gleicher Geschwindigkeit parallel in entgegengesetzter Richtung an ihr und aneinander vorbeibewegen. So wird C1 in demselben Zeitpunkt bei A1 und B4 angekommen sein, in dem B1 bei A4 und C4 angekommen ist. (S. Fig. 2). B1 ist also in derselben Zeit an allen C und C1 in derselben Zeit an allen B vorbeigekommen, in der jedes von ihnen an der Hälfte der A vorbeikam. Oder wie diess Zeno ausgedrückt zu haben scheint: C1 ist in derselben Zeit an allen B vorbeigekommen, in der B1 an der Hälfte der A, und B1 in derselben Zeit an allen C, in der C1 gleichfalls nur an der Hälfte der A vorbeikam. Die Reihe A nimmt aber denselben Raum ein, wie jede der zwei andern. Die Zeit, in der C1 den ganzen Raum der Reihe A durchlaufen hat, ist mithin derjenigen gleich, in der B1 bei gleicher Geschwindigkeit die Hälfte dieses Raumes durchlief und umgekehrt; andererseits kann aber die letztere, da bei gleicher Geschwindigkeit die Bewegungszeiten sich verhalten, wie die durchlaufenen Räume, nur halb so gross sein, wie die erste, die ganze Zeit ist also der halben gleich.

[1]
D E
A1 A2 A3 A4
B4 B3 B2 B1
C1 C2 C3 C4

[2]
A1 A2 A3 A4
B4 B3 B2 B1
C1 C2 C3 C4

1) Tannery a. a. O. 257 f. sucht ihr zwar durch die Annahme aufzuhelfen, ὄγκοι bezeichne hier nicht Massen, sondern Punkte, und was Zeno mit seinem Beweis beabsichtige, sei nur die Widerlegung der Meinung, als ob das Bewegte in jedem von den Momenten, in die seine Bewegungszeit zerfalle, immer nur von einem Punkt zu dem nächstfolgenden gelangen könne. Allein dass damals irgend jemand diese so künstlich ausgesonnene Meinung ausgesprochen und dadurch Zeno zu ihrer Bestreitung Anlass gegeben hatte, ist höchst unwahrscheinlich; dass sein Beweis diese Abzweckung hatte, ist mit der Darstellung des Aristoteles und seiner Ausleger unvereinbar; was endlich ὄγκος betrifft, so bezeichnet diess nie einen Punkt, sondern immer nur (und so auch bei Zeno; s. S. 591 unt.) eine Masse, und auch wenn die Atome ὄγκοι heissen, sollen sie damit eben als etwas Körperliches bezeichnet werden.

es Zeno mit derselben nicht recht ernst gewesen sei. Denn der ganze Fehlschluss beruht darauf, dass der von einem Körper durchlaufene Raum an der Grösse der Körper gemessen wird, an denen er vorbeigekommen ist, mögen diese nun ihrerseits ruhen oder bewegt sein; dass diess aber nicht erlaubt ist, mochte sich dem ersten, der über die Gesetze der Bewegung in dieser Allgemeinheit nachdachte, um so eher verbergen, wenn er so, wie Zeno, zum voraus überzeugt war, er müsse bei seiner Untersuchung auf Widersprüche geführt werden. Aehnliche Paralogismen sind in der Polemik gegen die Erfahrungsbegriffe auch noch von neueren Philosophen übersehen worden.

Die wissenschaftliche Haltbarkeit der zenonischen Ausführungen, die aristotelischen Einwürfe gegen dieselben, und die Urtheile der Neueren[1]) über beide zu prüfen, ist nicht dieses Ortes[2]). Was man aber auch von ihrem absoluten

1) Z. B. Bayle Dict. Zénon d'Élée Rem. F.; gegen ihn Hegel Gesch. d. Phil. I, 290 ff. Herbart Metaphysik II, § 284 f. Lehrb. z. Einl. in d. Phil. § 139. Strümpell Gesch. d. theoret. Phil. b. d. Gr. 53 f. Cousin Zénon d'Élée Fragm. phil. I, 65 ff. Gerling a. a. O. und die von Wellmann a. a. O. 12 ff. 20 und oben S. 597, 1 genannten Erörterungen.

2) Ich will daher darüber nur weniges bemerken. Einigen von Zeno's Beweisen, dem dritten und vierten gegen die Bewegung, wurden nun ihre Fehler bereits S. 600 f. nachgewiesen. Auch von den Beweisen gegen die Vielheit lässt sich der dritte und vierte (S. 595 f.) unschwer berichtigen: jener durch eine genauere Bestimmung des Sinnes und des Umfangs, in dem der Satz gilt, dass alles im Raum ist, dieser durch die Bemerkung, dass allerdings jedes einzelne Hirsenkorn beim Ausschütten ein Geräusch hervorbringt, nur ein zu schwaches, um von uns gehört zu werden. Auch abgesehen davon kann übrigens ein Erfolg recht wohl an die Bedingung geknüpft sein, dass die Kraft, die ihn bewirkt, eine gewisse Grösse erreicht hat. Auch die übrigen Beweise sind aber durchaus nicht unwiderleglich. Sie alle gehen von der Voraussetzung aus, dass eine gegebene continuirliche Grösse in unendlich viele Theile zerlegt sei, und sie leiten aus dieser Voraussetzung Widersprüche und Unmöglichkeiten ab, die sofort verschwinden, wenn man sich klar macht, dass die Theilung einer solchen Grösse, gerade wegen ihrer unendlichen Theilbarkeit, nie an einer letzten Grenze ankommen, die Zahl der Theile, in die sie zerlegt ist, niemals eine unendliche, sondern immer nur eine endliche sein kann. Denkt man sich einen Körper von gegebener Grösse wirklich in unendlich viele Theile zerlegt, so wären Zeno's Antinomieen (S. 591 f.) begründet: er müsste zugleich unendlich gross und unendlich klein, die Zahl seiner Theile zugleich eine unbegrenzte und eine

Werth halten mag, ihre geschichtliche Bedeutung ist jedenfalls nicht gering anzuschlagen. Einerseits erreicht der Gegensatz der eleatischen Lehre gegen die gewöhnliche Ansicht in ihnen seine Spitze; die Vielheit und die Veränderung wird von Zeno nicht, wie von Parmenides, mit allgemeinen Gründen, denen sich andere allgemeine Sätze entgegenstellen liessen, bestritten, sondern ihre Unmöglichkeit wird an diesen Vorstellungen | selbst nachgewiesen, und es wird dadurch der Schein, welchen die Darstellung des Parmenides noch hervorrufen konnte, als ob neben dem Einen Seienden das Viele und Veränderliche noch irgendwie Raum fände, bis auf den letzten Rest vernichtet[1]). | Andererseits werden ebendamit der

begrenzte sein. Aber der hier angenommene Fall kann nie eintreten, weil eine wirklich vollzogene unendliche Theilung eine contradictio in adjecto ist: die Zahl der Theile ist immer eine begrenzte, und da ihre Grösse in demselben Mass abnimmt, in dem ihre Zahl zunimmt, bleibt die Ausdehnung des getheilten Körpers die gleiche, wie lange man auch die Theilung fortsetzen mag. (Wenn man A in n Theile theilt, ist jeder Theil $= \frac{A}{n}$, alle zusammen also $= n\frac{A}{n} = A$.) Aehnliches gilt von den zwei ersten Beweisen gegen die Bewegung (S. 597 f.). Bestände der zu durchlaufende Weg aus unendlich vielen Theilen, von denen jeder eine gewisse Länge hätte, so wäre er eine unendliche und mithin in keiner gegebenen Zeit zu durchmessende Grösse. Ist er dagegen nur in's unendliche theilbar, so besteht er immer nur aus einer endlichen Zahl von einzelnen Wegstrecken, und diese sind um so kleiner, je grösser ihre Zahl ist. Genau so verhält es sich aber auch mit der Bewegungszeit. Sie ist gleichfalls in's unendliche theilbar; mag man daher die Theilung der Wegstrecke noch so lange fortsetzen, so steht doch jedem von ihren Theilen immer ein Zeittheil von entsprechender Grösse gegenüber. Wollte man mithin wegen der unendlichen Theilbarkeit des Raumes sagen, es seien unendlich viele Raumtheile zu durchlaufen, so müsste man auch beifügen, dass diess in unendlich vielen Zeittheilen geschehen solle, und der Widerspruch, dass ein unendlicher Raum in endlicher Zeit durchmessen werden müsste, wäre auch dann nicht vorhanden. In Wahrheit handelt es sich aber überhaupt nicht um einen unendlichen, sondern um einen endlichen, aber wegen seiner Continuität in's unendliche theilbaren Raum, und die Zeit, in welcher dieser durchlaufen werden soll, ist ebenso wie er zwar endlich, aber als continuirliche Grösse gleichfalls in's unendliche theilbar.

1) Gerade das Gegentheil sagt freilich Cousin a. a. O. (m. vgl. besonders S. 65. 70 ff.), wenn er behauptet, Zeno wolle eigentlich nicht die Vielheit überhaupt, sondern nur die von aller Einheit verlassene Vielheit be-

streiten. Aber von einer solchen Beschränkung findet sich weder in den zenonischen Beweisen selbst, noch in der Einleitung zu Plato's Parmenides eine Spur, jene Beweise richten sich vielmehr ganz allgemein gegen die Vorstellung der Vielheit, der Bewegung u. s. w., und wenn sie zur Widerlegung dieser Vorstellungen allerdings die reine Diskretion ohne Continuität, die reine Vielheit ohne alle Einheit voraussetzen, so ist doch diese Voraussetzung nicht der Punkt, welcher angegriffen wird, sondern der, von welchem der Angriff ausgeht. Nehme man einmal überhaupt eine Vielheit an, meint Zeno, so müsse diese Annahme nothwendig zur Aufhebung aller Einheit und ebendamit zu Widersprüchen aller Art führen; nicht, wie Cousin die Sache darstellt, wenn man eine Vielheit ohne alle Einheit annehme, sei keine Bewegung u. s. f. möglich. Wäre dieses die Meinung des Eleaten, so hätte er vor allem die einheitslose Vielheit von der durch die Einheit begrenzten unterscheiden müssen; aber eben dass er diess noch nicht thut und nicht thun kann, ist die unvermeidliche Folge des eleatischen Standpunkts. Einheit und Vielheit, Beharrlichkeit des Seins und Bewegung stehen hier noch in ausschliessendem Gegensatz, erst Plato hat es erkannt, und er hat es im Sophisten und Parmenides unter ausdrücklicher Bestreitung der eleatischen Lehre ausgeführt, dass diese scheinbar entgegengesetzten Bestimmungen in Einem und demselben Subjekt vereinigt sein können und vereinigt sein müssen. Zeno ist so weit entfernt von dieser Ueberzeugung, dass vielmehr alle seine Beweise genau den entgegengesetzten Zweck verfolgen, der Unklarheit ein Ende zu machen, mit der die gewöhnliche Vorstellung das Eine zugleich als ein Vieles, das Seiende zugleich als ein Werdendes und Veränderliches behandelt. Die Vielheit ohne alle Einheit hatte zu seiner Zeit höchstens Leucippus, und auch er nur in beschränktem Sinn, behauptet, aber dieser wird von ihm gar nicht berührt; Heraklit, den Cousin für den Hauptgegenstand der zenonischen Angriffe hält, auf den ich aber auch keine Beziehung bei ihm finden kann, ist von der Vielheit ohne Einheit so weit entfernt, dass er gerade die Einheit alles Seins auf's nachdrücklichste ausgesprochen hat. Es ist daher verfehlt, wenn Cousin a. a. O. S. 80 Aristoteles tadelt: *Aristote accuse Zénon de mal raisonner, et lui même ne raisonne guères mieux et n'est pas exempt de paralogisme; car ses réponses impliquent toujours l'idée de l'unité, quand l'argumentation de Zénon répose sur l'hypothèse exclusive de la pluralité.* Eben das Exclusive dieser Voraussetzung ist es, was Aristoteles mit vollem Recht angreift. — Aehnlich wie Cousin glaubt auch Grote Plato I, 103 (der übrigens die vorstehenden Bemerkungen missverstanden hat), Zeno mache die Voraussetzung der Vielheit ohne Einheit nicht in eigenem Namen, sondern nur vom Standpunkt der Gegner aus. Diess ist nun freilich in gewissem Sinn richtig: er will jene dadurch widerlegen, dass er aus ihren Vorraussetzungen widersprechende Folgerungen ableitet. Aber die Mittelbegriffe, deren er sich hiefür bedient, gehören nicht ihnen, sondern ihm selbst an. Ihre Behauptung lautet nur: es gibt eine Vielheit, eine Bewegung; er sucht zu zeigen, dass das Viele, ein solches überhaupt angenommen, aus unendlich vielen Theilen bestehen, bei der Bewegung unendlich viele Räume durchlaufen werden müssten u. s. w.

Philosophie, welche die Erscheinungen erklären will, Aufgaben gestellt, deren Lösung sie sich fortan nicht entziehen konnte; und wenn ihre scheinbare Unlösbarkeit zunächst der sophistischen Leugnung des Wissens eine willkommene Stütze bot, so hat im weiteren Verlaufe nicht allein die platonische und aristotelische Forschung ebendaher eine nachhaltige Anregung zu den eingreifendsten Untersuchungen erhalten, sondern auch die spätere Metaphysik hat sich immer wieder genöthigt gesehen, auf die Fragen zurückzukommen, welche Zeno zuerst zur Erörterung gebracht hat. So unbefriedigend daher auch das nächste Ergebniss seiner Dialektik für uns sein mag, so wichtig ist sie doch für die Wissenschaft geworden.

5. Melissus.

Mit Zeno trifft Melissus[1]) in dem Bestreben zusammen, die | Lehre des Parmenides gegen die herrschende Vorstellungs-

1) Von dem Leben des Melissus wissen wir wenig. Sein Vater hiess Ithagenes, seine Vaterstadt war Samos (Diog. IX, 24 u. a.; Theod. IV, 8 nennt ihn fälschlich einen Milesier). Diog. a. a. O., vgl. Aelian V. H. VII, 14, bezeichnet ihn als einen angesehenen Staatsmann, der sich namentlich als Nauarch ausgezeichnet habe. Das letztere erläutert Plutarch's bestimmte und wiederholte Angabe (Pericl. 26. Themist. 2 m, auch adv. Col. 32, 6. S. 1126; vgl. Suid. *Μέλητος Λάρου*), die wir zu bezweifeln nicht den geringsten Grund haben, dass nach Aristoteles (in der *Σαμίων πολιτεία*) Melissus *ὁ Ἰθαγένους ἀνὴρ φιλόσοφος* die samische Flotte bei dem Sieg über die Athener 442 v. Chr. (Thuc. I, 117) befehligt habe. Auf denselben Umstand gründet sich wohl auch Apollodor's Berechnung b. Diog. a. a. O., welche die Blüthe des Melissus in Ol. 84 (44⁴/₀ v. Chr.) verlegt. Er war mithin ein Zeitgenosse Zeno's, wahrscheinlich etwas jünger als dieser. Seine Lehre von der Einheit und Unveränderlichkeit des Seins wird schon von Ps.-Hippokrates (Polybus) De nat. hom. c. 1 Schl. VI, 34 Littré berührt. Dass er Parmenides zum Lehrer hatte, bezeugen Diog. und Theod. a. d. a. O., dass er auch mit Heraklit bekannt war (Diog. a. a. O.), ist möglich; sehr unwahrscheinlich ist dagegen der Zusatz, erst durch ihn sei die Aufmerksamkeit der Ephesier auf diesen ihren Mitbürger gelenkt worden. Eine Schrift des Mel., ohne Zweifel die einzige, die er verfasst hat, wird von Simpl. Phys. 103, 15 einfach *τὸ σύγγραμμα* genannt; Suid. a. a. O. gibt ihr den Titel: *περὶ τοῦ ὄντος*, Galen ad Hippocr. De nat. hom. I, S. 5. De elem. sec. Hipp. I, 9. S. 487 K. Simpl. De cœlo 249 b 23. Schol. in Ar. 509 a 38: *περὶ φύσεως*, Ders. De cœlo 249 b 42. Phys. 70, 16 (und daher wohl Bessarion; s. o. 507, 3): *π. φύσεως ἢ π. τοῦ ὄντος*. Die von Simpl. erhaltenen nicht unbedeutenden Bruchstücke sind gesammelt

weise zu vertheidigen. Während aber jener diese Vertheidigung auf indirektem Wege, durch Widerlegung der gewöhnlichen Annahmen, versucht, und in Folge davon den Gegensatz beider Denkweisen auf's äusserste gespannt hatte, will Melissus direkt zeigen, dass das Seiende nur so gedacht werden könne, wie Parmenides seinen Begriff bestimmt hatte; wobei er sich aber doch, wie wir finden werden, in einer nicht ganz unerheblichen Beziehung von seinem Lehrer entfernt.

Was uns über die Lehre des Melissus vom Seienden mitgetheilt wird, lässt sich auf die vier Bestimmungen seiner Ewigkeit, seiner Unendlichkeit, seiner Einheit, seiner Unveränderlichkeit zurückführen. |

Was irgend einmal war, das ist immer gewesen und wird immer sein. Denn wenn es entstanden wäre, hätte vor seiner Entstehung nichts sein müssen; wenn aber nichts war, hätte auch nichts daraus werden können[1]). Ist es aber nicht ent-

und erklärt bei Brandis comm. el. 185 ff. Mullach Arist. De Mel. u. s. w. S. 80 ff. Fragm. Phil. I, 259 ff. Indessen hat Pabst De Mel. fragmentis (Bonn 1889) überzeugend dargethan, dass Fr. 1—5 bei Simpl. Phys. 103, 13 ff. nicht in ihrer ächten, ebd. 111, 15 ff. (Fr. 11—14) erhaltenen Gestalt, sondern in einer Ueberarbeitung vorliegen; wobei es für uns unerheblich ist, ob wir diese auf Simpl. selbst zurückführen oder annehmen, er habe sie von einem Vorgänger übernommen.

1) Fr. 6 b. Simpl. 162, 23: *ἀεὶ ἦν ὅ τι ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται. εἰ γὰρ ἐγένετο, ἀναγκαῖόν ἐστι πρὶν γενέσθαι εἶναι μηδέν. ὅτε τοίνυν* (so Diels z. d. St. al. *εἰ τοίνυν*) *μηδὲν ἦν, οὐδαμὰ ἂν γένοιτο οὐδὲν ἐκ μηδενός.* Vgl. Fr. 7 (S. 608, 2). Dass hiebei die allgemeine Voraussetzung der Physiker, die Unmöglichkeit einer Entstehung aus nichts, zu Grunde liege, bemerkt Simpl. (nach Aristoteles, s. S. 608, 2) 162, 23. 103, 13; dagegen wird die Annahme, dass auch Melissus sich auf „die Physiker" berufen habe, und die Worte bei Simpl. 103, 21: *συγχωρεῖται γὰρ καὶ τοῦτο ὑπὸ τῶν φυσικῶν* ihm gehören, von Pabst a. a. O. 19 f. mit Recht bestritten. S. 103, 13 ff. (Fr. 1) berichtet Simpl. die Beweisführung des Melissus für die Anfangslosigkeit des Seienden in den Worten: *εἰ μὲν μηδὲν ἔστι, περὶ τούτου τί ἂν λέγοιτο ὡς ὄντος τινός; εἰ δέ τι ἐστὶν, ἤτοι γενόμενόν ἐστιν ἢ ἀεὶ ὄν. ἀλλ' εἰ γενόμενον ἤτοι ἐξ ὄντος ἢ ἐξ οὐκ ὄντος. ἀλλ' οὔτε ἐκ μὴ ὄντος οἷόν τε γενέσθαι τι (οὔτε ἄλλο μὲν οὐδὲν ὄν, πολλῷ δὲ μᾶλλον τὸ ἁπλῶς ὄν) οὔτε ἐκ τοῦ ὄντος· εἴη γὰρ ἂν οὕτως καὶ οὐ γένοιτο. οὐκ ἄρα γινόμενόν ἐστι τὸ ὄν· ἀεὶ ὂν ἄρα ἐστίν.* Pabst hat jedoch, wie bemerkt, a. a. O. 16 ff. nachgewiesen, dass diess nicht die Worte des Melissus sind, sondern eine Darlegung seiner Gedanken, so wie Simpl. (oder dessen Quelle) sie sich zurechtlegt, in dialektischen Dilemmen, welche ihm wahrscheinlich fremd

standen, so wird es auch nicht aufhören zu sein, es ist mithin ewig und unvergänglich; wie diess für Melissus auch dann ausser Zweifel steht, wenn er für seine Unvergänglichkeit keinen ausdrücklichen Beweis gegeben haben sollte[1]).

Ist aber das Seiende ewig, so muss es, wie Melissus glaubt, auch unendlich sein, denn was nicht geworden ist, und nicht vergeht, das hat weder Anfang noch Ende, und was weder Anfang noch Ende hat, das ist unendlich[2]). Diese Bestim-

sind. Sein Vorbild dafür war wohl Ps.-Arist. De Mel. c. 1 Anf.: *ἀΐδιον εἶναί φησιν εἴ τι ἔστιν, εἴπερ μὴ ἐνδέχεσθαι γενέσθαι μηδὲν ἐκ μηδενός. εἴτε γὰρ ἅπαντα γέγονεν εἴτε μὴ πάντα ἀΐδια, ἀμφοτέρως ἐξ οὐδενὸς γενέσθαι ἂν αὐτῶν* [add. *τὰ*] *γινόμενα. ἁπάντων τε γὰρ γινομένων οὐδὲν προϋπάρχειν· εἴτ' ὄντων τινῶν ἀεὶ ἕτερα προσγίνοιτο, πλέον ἂν καὶ μεῖζον τὸ ὂν γεγονέναι· ᾧ δὴ πλέον καὶ μεῖζον, τοῦτο γενέσθαι ἂν ἐξ οὐδενός. ἐν τῷ γὰρ ἐλάττονι τὸ πλέον, οὐδ' ἐν τῷ μικροτέρῳ τὸ μεῖζον οὐχ ὑπάρχειν.*

1) Simpl. a. a. O. fährt fort: *οὔτε* [*οὐδὲ*] *φθαρήσεται τὸ ὂν οὔτε γὰρ εἰς τὸ μὴ ὂν οἷόν τε τὸ ὂν μεταβάλλειν (συγχωρεῖται γὰρ καὶ τοῦτο ὑπὸ τῶν φυσικῶν) οὔτε εἰς ὄν. μένοι γὰρ ἂν πάλιν οὕτω γε καὶ οὐ φθείροιτο. οὔτε ἄρα γέγονε τὸ ὂν οὔτε φθαρήσεται. αἰεὶ ἄρα ἦν τε καὶ ἔσται.* Es muss jedoch dem so eben bemerkten zufolge dahingestellt bleiben, ob Melissus dieses oder ähnliches ausdrücklich erörtert oder es (mit Parmenides s. S. 559) als selbstverständlich betrachtet hatte, dass das, was nicht entstanden ist, auch nicht vergehe.

2) Fr. 7 (Simpl. 109, 20. 29, 22. 41, 31): *ὅτε τοίνυν οὐκ ἐγένετο, ἔστι δὲ, ἀεὶ ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται καὶ ἀρχὴν οὐκ ἔχει οὐδὲ τελευτὴν, ἀλλ' ἄπειρόν ἐστιν. εἰ μὲν γὰρ ἐγένετο ἀρχὴν ἂν εἶχεν (ἤρξατο γὰρ ἄν ποτε γινόμενον) καὶ τελευτήν (ἐτελεύτησε γὰρ ἄν ποτε γινόμενον)· εἰ δὲ μήτε ἤρξατο μήτε ἐτελεύτησεν ἀεί τε ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται, οὐκ ἔχει ἀρχὴν οὐδὲ τελευτήν· οὐ γὰρ ἀεὶ εἶναι ἀνυστὸν ὅ τι μὴ πᾶν ἐστι.* Fr. 8 (ebd. Z. 31): *ἀλλ' ὥσπερ ἔστιν ἀεὶ, οὕτω καὶ τὸ μέγαθος ἄπειρον ἀεὶ χρὴ εἶναι.* Fr. 9 (ebd. 110, 3): *ἀρχήν τε καὶ τέλος ἔχον οὐδὲν οὔτε ἀΐδιον οὔτε ἄπειρόν ἐστιν.* Das gleiche drückt Simpl. 103, 24 so aus: *ἀλλ' ἐπειδὴ τὸ γενόμενον ἀρχὴν ἔχει, τὸ μὴ γενόμενον ἀρχὴν οὐκ ἔχει* (diess noch ein Theil des Vordersatzes), *τὸ δὲ ὂν οὐ γέγονεν, οὐκ ἂν ἔχοι ἀρχήν. ἔτι δὲ τὸ φθειρόμενον τελευτὴν ἔχει, εἰ δέ τί ἐστιν ἄφθαρτον τελευτὴν οὐκ ἔχει. τὸ ὂν ἄρα ἄφθαρτον ὂν τελευτὴν οὐκ ἔχει. τὸ δὲ μήτε ἀρχὴν ἔχον μήτε τελευτὴν ἄπειρον τυγχάνει ὄν. ἄπειρον ἄρα τὸ ὄν.* Auch hiebei folgt Simpl. De Melisso c. 1. 974 a 8: *ἀΐδιον δὲ ὂν ἄπειρον εἶναι, ὅτι οὐκ ἔχει ἀρχὴν ὅθεν ἐγένετο, οὐδὲ τελευτὴν εἰς ὃ γινόμενον ἐτελεύτησε (πᾶν γάρ).* Die eigenen Worte des Melissus gibt keine von beiden Stellen. Aristoteles, der wiederholt auf diese Beweisführung zurückkommt, wirft ihr vor, dass sie mit Unrecht voraussetze, wenn das Gewordene eine *ἀρχὴ* hat, so habe das Ungewordene keine. Vgl. Soph. el. c. 5. 167 b 13: *οἷον ὁ Μελίσσου λόγος ὅτι ἄπειρον τὸ πᾶν, λαβὼν τὸ μὲν ἅπαν ἀγένητον (ἐκ γὰρ μὴ ὄντος*

mung, | durch welche sich Melissus von Parmenides entfernt, hat ihm von ARISTOTELES starken Tadel zugezogen[1]), und es lässt sich auch nicht verkennen, dass sie ihm weder an sich selbst, noch durch ihre Begründung zur Empfehlung gereicht. In ihrer Begründung ist die Vermischung der zeitlichen mit der räumlichen Unendlichkeit augenfällig: Melissus hat bewiesen, dass das Seiende der Zeit nach ohne Anfang und Ende sein müsse, und | er schliesst daraus, dass es keine Raumgrenze haben könne[2]). Denn dass die Unendlichkeit des Seien-

οὐδὲν ἂν γενέσθαι), *τὸ δὲ γενόμενον ἐξ ἀρχῆς γενέσθαι· εἰ μὴ οὖν γέγονεν, ἀρχὴν οὐκ ἔχει* [—*ειν*] *τὸ πᾶν, ὥστ' ἄπειρον.* (Ein Schluss, dessen Mittelbegriff nicht, wie CHIAPPELLI Melisso 22 sagt, das *ἅπαν*, sondern das *ἀρχὴν οὐκ ἔχειν* ist, auf dessen Zweideutigkeit eben seine *quaternio terminorum* beruht.) *οὐκ ἀνάγκη δὲ τοῦτο συμβαίνειν· οὐ γὰρ* (denn es folgt nicht, dass) *εἰ τὸ γενόμενον ἅπαν ἀρχὴν ἔχει, καὶ εἴ τι ἀρχὴν ἔχει γέγονεν.* Aehnlich c. 28. 181 a 27. Phys. I, 3. 186 a 10: *ὅτι μὲν οὖν παραλογίζεται Μέλισσος δῆλον· οἴεται γὰρ εἰληφέναι, εἰ τὸ γενόμενον ἔχει ἀρχὴν ἅπαν, ὅτι καὶ τὸ μὴ γενόμενον οὐκ ἔχει.* Ebenso EUDEMUS b. SIMPL. Phys. 105, 24: *οὐ γάρ, εἰ τὸ γενόμενον ἀρχὴν ἔχει, τὸ μὴ γενόμενον ἀρχὴν οὐκ ἔχει, μᾶλλον δὲ τὸ μὴ ἔχον ἀρχὴν οὐκ ἐγένετο.* Doch kann man nicht daraus schliessen, dass ARIST. schon der Satz b. SIMPL. 103, 24 (*ἐπειδὴ τὸ γενόμενον* u. s. f.) in dieser Fassung vorlag, und die Worte *τὸ μὴ γινόμ.* u. s. f. von ihm für den Nachsatz gehalten wurden. Weitere Aeusserungen über die Annahme des Melissus b. BRANDIS comment. eleat. 200 f.

1) Metaph. I, 5. 986 b 25: *οὗτοι μὲν οὖν . . . ἀφετέοι πρὸς τὴν νῦν παροῦσαν ζήτησιν, οἱ μὲν δύο καὶ πάμπαν ὡς ὄντες μικρὸν ἀγροικότεροι, Ξενοφάνης καὶ Μέλισσος.* Phys. I, 3 Anf. *ἀμφότεροι γὰρ ἐριστικῶς συλλογίζονται, καὶ Μέλισσος καὶ Παρμενίδης· καὶ γὰρ ψευδῆ λαμβάνουσι καὶ ἀσυλλόγιστοί εἰσιν αὐτῶν οἱ λόγοι. μᾶλλον δ' ὁ Μελίσσου φορτικὸς καὶ οὐκ ἔχων ἀπορίαν* (er enthält nichts, was Schwierigkeit machte, ist leicht zu widerlegen), *ἀλλ' ἑνὸς ἀτόπου δοθέντος τἆλλα συμβαίνει· τοῦτο δ' οὐθὲν χαλεπόν.*

2) Ob sich ihm aber eine solche Verwechslung zutrauen lässt oder nicht (welches letztere OFFNER Archiv f. Gesch. d. Ph. IV, 20 ff. mit KERN Festschr. d. Stettiner Gymn. 1880 S. 15 u. A. glaubt), darüber kann nur der exegetische Augenschein entscheiden. Und dieser spricht deutlich genug. Dass Mel. unter dem *ἄπειρον* weder das zeitlich Unbegrenzte (OFFNER a. a. O.), noch die Unbegrenztheit in abstracto (TANNERY Science Hell. 266), sondern das räumlich Unbegrenzte versteht, erhellt nicht allein aus ARIST. Metaph. I, 5. 986 b 18. Phys. I, 2. 185 a 32 ff. III, 6. 207 a 15 u. a. St., sondern auch aus Fr. 8—11 (s. S. 608, 2. 612, 1. 614, 1), wo durchweg mit *ἄπειρος* oder *ἄπειρος τὸ μέγαθος* das räumlich Unbegrenzte bezeichnet, und dieses von dem zeitlich Unbegrenzten, dem *ἀΐδιον*, bestimmt unterschieden wird. Wenn daher Fr. 7 (S. 608, 2) daraus, dass das Seiende

den bei ihm diesen Sinn hat, steht ausser Zweifel. Doch stützte er seine Behauptung auch noch durch die weitere Be-

immer ist, seine Anfangs- und Endlosigkeit, und aus dieser (in den Worten: *ἀλλ' ἄπειρόν ἐστι*) seine Unbegrenztheit gefolgert wird, so können wir unmöglich annehmen, es sei damit die zeitliche Unendlichkeit gemeint, *ἄπειρος* im Sinn von *ἀΐδιος* gebraucht. Sondern nachdem M. von dem Seienden durch Beseitigung seines Entstehens und Vergehens gezeigt hat, dass es weder Anfang noch Ende habe, macht er von diesem Satz die Anwendung auf seine räumliche Grösse und schliesst auf seine unbegrenzte Ausdehnung gemäss der Voraussetzung: *ἀρχήν τε καὶ τέλος ἔχον οὐδὲν οὔτε ἀΐδιον οὔτε ἄπειρόν ἐστι.* Chiappelli (Melisso 21) glaubt nun das Recht zu diesem Schlusse werde von Mel. durch den Gedanken begründet, ewig sei nur das Ganze, und dieses könne nicht begrenzt sein, da es ja dann durch ein anderes begrenzt, und somit nicht das Ganze, alles Sein umfassende wäre. Allein die Worte, worin diess liegen soll: *οὐ γὰρ ἀεὶ εἶναι ἀνυστὸν ὅ τι μὴ πᾶν ἐστι* (Fr. 7 s. S. 608, 2), dienen lediglich der Begründung des Satzes, dass das Ewige weder Anfang noch Ende habe; dass es räumlich unbegrenzt sein müsse, deuten sie nicht an, und noch weniger, dass es diess sein müsse, weil es sonst anderes ausser sich hätte. Sie können desshalb auch nur so verstanden werden, wie die entsprechende Bemerkung des Parmenides (s. o. 559, 2), dass nämlich das Seiende immer sei, weil es in jedem Augenblick ganz (*ὁμοῦ πᾶν* Parm.) vorhanden sei; und statt *πᾶν ἐστι* wird zu lesen sein: *πᾶν ἔστι*: was nicht ganz ist. So wenig aber Parmenides durch seinen Satz gehindert war, sich das Seiende begrenzt zu denken, ebensowenig konnte Melissus aus demselben schliessen, (was ihm auch De Mel. 1. 974 a 9 beigelegt wird), dass das *ὄν* als *πᾶν* keine Grenze im Raum habe, wenn er nicht von der Annahme ausgieng, in der schon Aristoteles Top. IX, 6. 168 b 39 seinen Fehler findet: *ὡς ἄμφω ταὐτὰ ὄντα τῷ ἀρχὴν ἔχειν, τό τε γεγονὸς καὶ τὸ πεπερασμένον* (ähnlich ebd. 167 b 13; s. S. 608 unt. De Mel. 4. 975 b 36), wenn er also nicht den Schluss machte: was ewig ist, habe weder Anfang noch Ende, was weder Anfang noch Ende hat, habe keine Grenze, sei also auch räumlich unbegrenzt. Dass diess ein Fehlschluss ist, sehen wir sofort; aber wer verbürgt uns, dass es auch Melissus gesehen, dass ihn die Mehrdeutigkeit der Ausdrücke *ἀρχή* und *τελευτή* nicht getäuscht hat? Ist denn etwa in Zeno's viertem Beweis gegen die Bewegung (s. S. 601) die Begriffsverwechslung für uns weniger handgreiflich? Und Zeno war doch noch ein anderer Dialektiker als Melissus. Beruht nicht Diodor's vielbewunderter *κυριεύων* (Th. II a, 269 f.) auf einer augenscheinlichen *quaternio terminorum?* Und ist niemals einem neueren Philosophen ein ähnlicher Fehler begegnet? Mir scheint es, beispielsweise, eine ebenso auffällige Verwechslung, wenn Spinoza aus der absoluten Unendlichkeit Gottes auf eine unendliche Zahl seiner Attribute schliesst. Dass schon Arist. Top. IX, 28. 181 a 27 Melissus der Schluss von dem *ἀγέννητον* auf das *ἄπειρον* im räumlichen Sinn beigelegt wird, räumt auch Offner S. 30 f. ein; aber desshalb die Stelle für inter-

merkung, dass das Seiende nur durch das Leere begrenzt sein könnte; da es nun kein Leeres gebe, müsse es unbegrenzt sein[1]). War aber schon die begrenzte Ausdehnung, welche Parmenides dem Seienden beilegt, mit seiner Einheit schwer zu vereinigen, so muss diess von der unbegrenzten Ausdehnung noch weit mehr gelten. Soll sich daher auch Melissus selbst gegen die Körperlichkeit des Seienden ausdrücklich verwahrt haben[2]), so lässt sich doch der Bemerkung des Aristoteles[3]), dass er sich dasselbe materiell zu denken scheine, nicht alles Recht absprechen; es ist vielmehr zu vermuthen, die jonische Physik habe hier, trotz alles sonstigen Widerspruchs gegen

polirt zu erklären, ist natürlich der unerlaubteste Ausweg; was nämlich O. sonst gegen sie einwendet, hat nichts auf sich, und namentlich den Worten: τὸ δ' οὐκ ἔστιν („so verhält es sich nicht") legt er einen Sinn unter, der sprachlich und nach dem Zusammenhang gleich unmöglich ist. Arist. wirft ja aber Melissus den gleichen Schluss schon IX, 6 vor.

1) S. u. S. 612, 2.

2) Fr. 16 aus Simpl. 109, 34: ὅτι γὰρ ἀσώματον εἶναι βούλεται τὸ ὄν, ἐδήλωσεν εἰπών· „εἰ μὲν ὂν εἴη, δεῖ αὐτὸ ἓν εἶναι· ἓν δὲ ὂν δεῖ αὐτὸ σῶμα μὴ ἔχειν", und 87, 6: καὶ ὁ Μέλισσος „ἓν ἐόν, φησί, δεῖ αὐτὸ σῶμα μὴ ἔχειν. εἰ δὲ ἔχοι πάχος ἔχοι ἂν μόρια καὶ οὐκ ἔτι ἓν εἴη". Hat nun Melissus diess wirklich von seinem ἕν gesagt, so wäre es nur eine weitere Bestätigung des Mangels an Denkschärfe, den ihm Arist. Metaph. I, 5. 986 b 26 vorrückt. Denn ein ἄπειρον τὸ μέγεθος, welches doch kein Leeres sein soll, kann nur als etwas körperliches gedacht werden. Und Mel. selbst bezeichnet das Seiende ja mit Parmenides als das Volle (s. u. 615, 1); wenn es daher De Mel. 4. 976 a 11. 19. 22 σῶμα genannt wird, ist diess ganz richtig. Vielleicht ist es aber auch nur Simplicius, welcher Fr. 16 auf das ὄν des Melissus bezieht, um darin einen Beweis für die Behauptung (Phys. 650, 4. 111, 2. 113, 19 vgl. Chiappelli Melisso 37) zu finden, dass dieser zwischen dem ὄν und dem σωματικὸν unterscheide; Melissus selbst dagegen hatte das, was er von ihm anführt, ebenso wie Zeno (s. o. 591, 2) das gleiche, in einer gegen die Vielheit gerichteten Beweisführung bemerkt. Für diese Vermuthung spricht das hypothetische εἰ μὲν ὂν εἴη, dem ein εἰ δὲ μὴ ὂν entsprochen haben muss; dass aber sein Seiendes ein μὴ ὂν sein könnte, kann Mel. auch nicht hypothetisch gesetzt haben. Das Subjekt zu dem εἴη wird daher, wie bei Zeno, ἕκαστον τῶν πολλῶν sein, und dass dasselbe, wie gegen dieses, auch gegen sein ἓν eingewendet werden könnte, wird Melissus so wenig als Zeno berücksichtigt haben.

3) Metaph. a. a. O. s. o. S. 513, 1. Bei der Beurtheilung dieser Aeusserung darf man übrigens nicht vergessen, dass der Begriff der ὕλη bei Arist. ein weiterer ist, als der des σῶμα, vgl. Th. II b, 324.

dieselbe, auf Melissus Einfluss gehabt und ihn zu einer Annahme veranlasst, welche zu der eleatischen Lehre von der Einheit des Seienden nicht passte.

Unser Philosoph freilich schliesst gerade aus seiner Unbegrenztheit auf seine Einheit. Wenn es mehrere Seiende gäbe, sagt er, so müssten sie gegen einander begrenzt sein, ist das Seiende unbegrenzt, so ist es auch nur Eines[1]). Auch an sich selbst ist aber die Vielheit, wie er glaubt, undenkbar. Denn um viele zu sein, müssten die Dinge durch das Leere getrennt sein; ein Leeres aber kann es nicht geben, da das Leere nichts anderes wäre, als das Nichtseiende; und auch wenn man | annehmen wollte, dass sich die Theile der Materie unmittelbar berühren, ohne etwas zwischen sich zu haben, wäre nichts gebessert: soll die Materie auf allen Punkten getheilt sein, gäbe es mithin gar keine Einheit, so könnte es auch keine Vielheit geben, sondern alles wäre leerer Raum; soll sie andererseits nur an gewissen Punkten getheilt sein, so sieht man nicht ein, warum sie es nicht überall ist, sie kann mithin überhaupt nicht getheilt sein[2]). Zu demselben

1) Simpl. 110, 5: *ἀπὸ δὲ τοῦ ἀπείρου τὸ ἓν συνελογίσατο ἐκ τοῦ· „εἰ μὴ ἓν εἴη περανεῖ πρὸς ἄλλο“* (Fr. 10), welchen Schluss Eudemus ebd. angreift. De Mel. 1. 974 a 11: *ἄπειρον δ' ὂν ἓν εἶναι. εἰ γὰρ πλέω ἢ δύο εἴη, περαίνειν ἂν ταῦτα πρὸς ἄλληλα.* Ausführlicher Simpl. 103, 28 (Fr. 3): *εἰ δὲ ἄπειρον, ἕν· εἰ γὰρ δύο εἴη, οὐκ ἂν δύναιτο ἄπειρα εἶναι ἀλλ' ἔχοι ἂν πέρατα πρὸς ἄλληλα· ἄπειρον δὲ τὸ ὂν, οὐκ ἄρα πλέω τὰ ὄντα· ἓν ἄρα τὸ ὄν.*

2) Arist. gen. et corr. I, 8. 325 a 2: *ἐνίοις γὰρ τῶν ἀρχαίων ἔδοξε τὸ ὂν ἐξ ἀνάγκης ἓν εἶναι καὶ ἀκίνητον· τὸ μὲν γὰρ κενὸν οὐκ ὄν, κινηθῆναι δ' οὐκ ἂν δύνασθαι μὴ ὄντος κενοῦ κεχωρισμένου, οὐδ' αὖ πολλὰ εἶναι μὴ ὄντος τοῦ διείργοντος. τοῦτο δ' οὐδὲν διαφέρειν, εἴ τις οἴεται μὴ συνεχὲς εἶναι τὸ πᾶν ἀλλ' ἅπτεσθαι διῃρημένον, τοῦ φάναι πολλὰ καὶ μὴ ἓν εἶναι καὶ κενόν. εἰ μὲν γὰρ πάντῃ διαιρετὸν, οὐθὲν εἶναι ἕν, ὥστε οὐδὲ πολλὰ* (ähnlich Zeno, s. o. 591, 2), *ἀλλὰ κενὸν τὸ ὅλον· εἰ δὲ τῇ μὲν τῇ δὲ μή, πεπλασμένῳ τινὶ τοῦτ' ἐοικέναι· μέχρι πόσου γὰρ καὶ διὰ τί τὸ μὲν οὕτως ἔχει τοῦ ὅλου καὶ πλῆρές ἐστι, τὸ δὲ διῃρημένον; ἔτι ὁμοίως φάναι ἀναγκαῖον μὴ εἶναι κίνησιν. ἐκ μὲν οὖν τούτων τῶν λόγων, ὑπερβάντες τὴν αἴσθησιν καὶ παριδόντες αὐτὴν ὡς τῷ λόγῳ δέον ἀκολουθεῖν, ἓν καὶ ἀκίνητον τὸ πᾶν εἶναί φασι καὶ ἄπειρον ἔνιοι· τὸ γὰρ πέρας περαίνειν ἂν πρὸς τὸ κενόν.* Dass Aristoteles bei dieser Auseinandersetzung zunächst den Melissus, und nicht (wie Philop. z. d. St. 36 a o, gewiss nur nach eigener Vermuthung, angibt) den Parmenides im Auge hat, erhellt

Ergebniss gelangt Melissus endlich auch noch mittelst der Erwägung: wenn die vermeintlich vielen Dinge das wären, als was sie uns erscheinen, so dürften sie nie aufhören, es zu sein. Indem uns die Wahrnehmung eine Veränderung und ein Vergehen zeigt, widerlege sie sich selbst, sie verdiene mithin auch in dem, was sie über die Vielheit der Dinge aussagt, keinen Glauben[1]). | Indessen greift diese Bemerkung,

theils aus dem letzten Satz, welcher sich ganz unverkennbar auf die Lehre des Melissus von der Unbegrenztheit des Seienden und der Unmöglichkeit seiner Begrenzung durch anderes (Fr. 10; s. o. 612, 1) bezieht, theils aus der Uebereinstimmung dessen, was hier über die Bewegung gesagt ist, mit dem später (615, 1) aus Melissus anzuführenden, theils endlich daraus, dass sich diese ganze Beweisführung um die Annahme des leeren Raums dreht, die zwar schon Parmenides verworfen, der aber weder er noch Zeno, so weit unsere Nachrichten reichen, eine solche Bedeutung für die Würdigung der gewöhnlichen Ansicht beigelegt hatte. Wie wenig Grund die Angabe des Philoponus hat, sieht man schon daraus, dass ihn die von ihm richtig erkannte Beziehung der vorliegenden Beweisführung auf die Atomistik nicht abhält, sie dem Parmenides beizulegen: *τοῦτο δὲ ἀναιρῶν ὁ Παρμενίδης φησὶν, ὅτι τὸ οὕτως ὑποτίθεσθαι οὐδὲν διαφέρει τοῦ ἄτομα καὶ κενὸν εἰςφέρειν.*

1) Fr. 17 (b. Simpl. De cœlo 250 a 34. Schol. in Arist. 509 b 18, theilweise auch b. Eus. pr. ev. XIV, 17): *μέγιστον μὲν οὖν σημεῖον οὗτος ὁ λόγος, ὅτι ἓν μόνον ἐστίν. ἀτὰρ καὶ τάδε σημεῖα· εἰ γὰρ ἦν πολλὰ, τοιαῦτα χρῆν αὐτὰ εἶναι, οἷόν περ ἐγώ φημι τὸ ἓν εἶναι. εἰ γὰρ ἔστι γῆ καὶ ὕδωρ καὶ σίδηρος καὶ χρυσὸς καὶ πῦρ καὶ τὸ μὲν ζῶον τὸ δὲ τεθνηκὸς καὶ μέλαν καὶ λευκὸν καὶ τὰ ἄλλα ὅσα φασὶν οἱ ἄνθρωποι εἶναι ἀληθῆ, εἰ δὴ ταῦτα ἔστι καὶ ἡμεῖς ὀρθῶς ὁρῶμεν καὶ ἀκούομεν, εἶναι χρὴ ἕκαστον τοιοῦτον, οἷόν περ τὸ πρῶτον ἔδοξεν ἡμῖν, καὶ μὴ μεταπίπτειν μηδὲ γίνεσθαι ἑτεροῖον, ἀλλ' αἰεὶ εἶναι ἕκαστον οἷόν πέρ ἐστιν. νῦν δέ φαμεν ὀρθῶς ὁρᾶν καὶ ἀκούειν καὶ συνιέναι· δοκεῖ δὲ ἡμῖν τό τε θερμὸν ψυχρὸν γίνεσθαι καὶ τὸ ψυχρὸν θερμὸν καὶ τὸ σκληρὸν μαλθακὸν καὶ τὸ μαλθακὸν σκληρὸν, καὶ τὸ ζῶον ἀποθνήσκειν καὶ ἐκ μὴ ζῶντος γίνεσθαι, καὶ ταῦτα πάντα ἑτεροιοῦσθαι, καὶ ὅ τι ἦν τε καὶ ὃ νῦν οὐδὲν ὁμοῖον εἶναι, ἀλλ' ὅ τε σίδηρος σκληρὸς ἐὼν τῷ δακτύλῳ κατατρίβεσθαι ὁμοῦ ῥέων* (so die Ausgaben, deren Text Chiappelli Melisso di Samo 15 f., für mich nicht überzeugend, vertheidigt; Mullach vermuthet *ὁμοῦ ἐὼν* oder *ἐπαρηρώς*, Bergk De Xen. 30 *ὁμουρέων*; besser passte: *ὑπ' ἰοῦ ῥέων*) *καὶ χρυσὸς καὶ λίθος καὶ ἄλλο ὅ τι ἰσχυρὸν δοκεῖ εἶναι πᾶν, ἐξ ὕδατός τε γῆ καὶ λίθος γίνεσθαι, ὥστε συμβαίνει μήτε ὁρᾶν μήτε τὰ ὄντα γινώσκειν* (oder wie Gomperz Die Apol. d. Heilkunst S. 167 vorschlägt: *ὁρ. τὰ ὄντα μήτε γιν.*). *οὐ τοίνυν ταῦτα ἀλλήλοις ὁμολογεῖ· φαμένοις γὰρ εἶναι πολλὰ καὶ ἀΐδια καὶ εἴδη τε καὶ ἰσχὺν ἔχοντα πάντα ἑτεροιοῦσθαι ἡμῖν δοκεῖ καὶ μεταπίπτειν ἐκ τοῦ ἑκάστοτε ὁρωμένου. δῆλον τοίνυν ὅτι οὐκ ὀρθῶς ἑωρῶμεν*

die er selbst als blossen Nebenbeweis bezeichnet, bereits in die Gründe über, mit denen Melissus die Möglichkeit der Bewegung und aller Veränderung überhaupt angriff.

Das Seiende kann sich nicht bewegen, es kann keine Vergrösserung, keine Veränderung, keine Umgestaltung, keinen Schmerz erfahren, denn jede Bewegung ist Uebergang in ein anderes, Aufhören des bisherigen und Entstehung eines neuen, das Seiende aber ist nur Eines, und es gibt kein anderes ausser ihm, es ist ewig, so dass es weder aufhört, noch entsteht, es ist daher nothwendig ohne alle Veränderung und immer sich selbst gleich. Davon nicht zu reden, dass jede, auch die langsamste Veränderung, mit der Zeit zu einem gänzlichen Aufhören dessen, was sich verändert, führen müsste[1]). Was inbesondere | die räumliche Bewegung betrifft,

οὐδὲ ἐκεῖνα πολλὰ ὀρθῶς δοκεῖ εἶναι. οὐ γὰρ ἂν μετέπιπτεν εἰ ἀληθῆ ἦν, ἀλλ' ἦν οἷόν περ ἐδόκει ἕκαστον τοιοῦτον· τοῦ γὰρ ἐόντος ἀληθινοῦ κρεῖσσον οὐδέν. ἢν δὲ μεταπέσῃ, τὸ μὲν ἐὸν ἀπώλετο, τὸ δὲ οὐκ ἐὸν γέγονεν. οὕτως οὖν εἰ πολλὰ εἴη τοιαῦτα χρὴ εἶναι οἷόν περ τὸ ἕν. Dass in dieser Auseinandersetzung die Veränderung ebenso, wie die Vielheit, für einen trügerischen Schein erklärt wird, halte ich für unbestreitbar, und Chiappelli's Meinung a. a. O., dass Mel. in unserem Bruchstück die Veränderlichkeit der Sinnenwelt, im Anschluss an Heraklit, in eigenem Namen behaupte, für ein entschiedenes Missverständniss.

1) Simpl. Phys. 111, 40. Fr. 11: *οὕτως οὖν ἀΐδιόν ἐστι καὶ ἄπειρον καὶ ἓν καὶ ὅμοιον πᾶν. καὶ οὔτ' ἂν ἀπόλοιτο* (— *ολλύοιτο* Diels) *οὔτε μεῖζον γίνοιτο οὔτε μετακοσμέοιτο οὔτε ἀλγεῖ οὔτε ἀνιᾶται· εἰ γάρ τι τούτων πάσχοι, οὐκ ἂν ἔτι ἓν εἴη. εἰ γὰρ ἑτεροιοῦται, ἀνάγκη τὸ ἐὸν μὴ ὅμοιον εἶναι,* (was es doch schon nach Xenophanes sein muss; vgl. S. 537 f.) *ἀλλὰ ἀπόλλυσθαι τὸ πρόσθεν ἐόν, τὸ δὲ οὐκ ἐὸν γίνεσθαι. εἰ τοίνυν τριχὶ μιῇ μυρίοις ἔτεσιν ἑτεροῖον γίνοιτο τὸ πᾶν, ὀλεῖται ἂν ἐν τῷ παντὶ χρόνῳ.* (Fr. 12): *ἀλλ' οὐδὲ μετακοσμηθῆναι ἀνυστόν· ὁ γὰρ κόσμος ὁ πρόσθεν ἐὼν οὐκ ἀπόλλυται οὔτε ὁ μὴ ἐὼν γίνεται. ὅτε δὲ μήτε προσγίνεται μηδὲν μήτε ἀπόλλυται μήτε ἑτεροιοῦται, πῶς ἂν μετακοσμηθὲν τῶν ἐόντων τι εἴη; εἰ μὲν γάρ τι ἐγίνετο ἑτεροῖον, ἤδη ἂν καὶ μετακοσμηθείη.* (Fr. 13): *οὐδὲ ἀλγεῖ· οὐ γὰρ ἂν πᾶν εἴη ἀλγέον· οὐ γὰρ ἂν δύναιτο ἀεὶ εἶναι χρῆμα ἀλγέον οὐδὲ ἔχει*(—*οι*) *ἴσην δύναμιν τῷ ὑγιεῖ· οὔτ' ἂν ὅμοιον* (sich selbst gleich s. o.) *εἴη εἰ ἀλγέοι· ἀπογινομένου γάρ τευ ἂν ἀλγέοι ἢ προσγινομένου κοὐκ ἂν ἔτι ὅμοιον εἴη. οὐδ' ἂν τὸ ὑγιὲς ἀλγῆσαι δύναιτο ἀπὸ γὰρ ἂν ὄλοιτο τὸ ὑγιὲς καὶ τὸ ἐὸν τὸ δὲ οὐκ ἐὸν γένοιτο· καὶ περὶ τοῦ ἀνιᾶσθαι ὡυτὸς λόγος τῷ ἀλγέοντι.* Kürzer und weniger ursprünglich Simpl. 103, 30 (Fr. 4): *ἀλλὰ μὴν εἰ ἕν, καὶ ἀκίνητον. τὸ γὰρ ἓν ὅμοιον ἀεὶ ἑαυτῷ· τὸ δὲ ὅμοιον οὔτ' ἂν ἀπόλοιτο, οὔτ' ἂν μεῖζον γίνοιτο οὔτε μετακοσμέοιτο οὔτε ἀλγεῖ οὔτε ἀνιᾶται. εἰ γάρ τι*

so kann diese, wie Melissus glaubt, ohne die Annahme eines leeren Raums nicht gedacht werden. Denn soll ein Ding in eine andere Stelle einrücken, so muss diese leer sein, um es aufnehmen zu können; soll es andererseits dichter oder dünner werden (also die innere Bewegung der Zusammenziehung und Ausdehnung vollziehen), so muss es weniger leer oder leerer werden; denn dünner ist, was mehr, dichter, was weniger leeren Raum enthält. Jede Bewegung setzt mithin ein Leeres voraus: was ein anderes in sich aufnehmen kann, ist leer, was dieses nicht kann, ist voll, was sich bewegt, kann sich nur in das Leere bewegen. Das Leere aber wäre das Nichtseiende, und das Nichtseiende ist nicht. Es gibt somit kein Leeres, also auch keine Bewegung[1]; und wenn unsere Sinne uns zugleich mit der Vielheit der Dinge auch ihre Bewegung und Veränderung zeigen, so ist diess lediglich ein Beweis ihrer Unzuverlässigkeit[2]. Dass ebensowenig eine Theilung des Seienden | oder eine Mischung der Stoffe möglich sei, ergab sich aus der Leugnung der Vielheit und der Bewegung von selbst, wurde aber von Melissus auch noch ausdrücklich be-

τούτων πάσχοι οὐκ ἂν ἔτι εἴη. τὸ γὰρ ἡντιναοῦν κίνησιν κινούμενον ἔκ τινος καὶ εἰς ἕτερόν τι μεταβάλλει. οὐθὲν δὲ ἦν ἕτερον παρὰ τὸ ὄν, οὐκ ἄρα τοῦτο κινήσεται. Zeugnisse Dritter für die Unbewegtheit des Seienden bei Melissus, wie Arist. Phys. I, 2 Anf. Metaph. I, 5. 986 b 10 ff. sind entbehrlich.

1) Fr. 14 (Simpl. 112, 6 unmittelbar nach Fr. 13 Schl.): *οὐδὲ κενεόν ἐστιν οὐδέν· τὸ γὰρ κενεὸν οὐδέν ἐστιν· οὐκ ἂν οὖν εἴη τό γε μηδέν. οὐδὲ κινεῖται· ὑποχωρῆσαι γὰρ οὐκ ἔχει οὐδαμῇ, ἀλλὰ πλέων ἐστίν. εἰ μὲν γὰρ κενὸν ἦν, ὑπεχώρει ἂν εἰς τὸ κενόν· κενοῦ δὲ μὴ ἐόντος οὐκ ἔχει ὅκη ὑποχωρήσει. πυκνὸν δὲ καὶ ἀραιὸν οὐκ ἂν εἴη· τὸ γὰρ ἀραιὸν οὐκ ἀνυστὸν πλέων εἶναι ὁμοίως τῷ πυκνῷ ἀλλ' ἤδη τὸ ἀραιόν γε κενεώτερον γίνεται τοῦ πυκνοῦ. κρίσιν δὲ ταύτην χρὴ ποιήσασθαι τοῦ πλέω καὶ τοῦ μὴ πλέω. εἰ μὲν οὖν χωρεῖ τι ἢ εἰςδέχεται, οὐ πλέων· εἰ δὲ μήτε χωρεῖ μήτε εἰςδέχεται, πλέων. ἀνάγκη τοίνυν πλέων εἶναι, εἰ κενὸν μὴ ἔστιν. εἰ τοίνυν πλέων ἐστὶν, οὐ κινεῖται.* Das gleiche in theilweise abweichender, unverkennbar späterer (vgl. Pabst S. 5 ff.) Fassung Fr. 5 (Simpl. 104, 4). Hienach und nach Fr. 11 (s. o. S. 614, 1) De Melisso 1. 974 a 14 f. Arist. Phys. IV, 6. 213 b 12: *Μέλισσος μὲν οὖν καὶ δείκνυσιν ὅτι τὸ πᾶν ἀκίνητον εκ τούτων* (aus der Unmöglichkeit einer Bewegung ohne leeren Raum), *εἰ γὰρ κινήσεται, ἀνάγκη εἶναι (φησὶ) κενὸν, τὸ δὲ κενὸν οὐ τῶν ὄντων.* Alex. b. Simpl. Phys. 110, 13. Eudemus ebd. 111, 13.

2) Vgl. S. 613, 1.

wiesen[1]). Was ihn dazu veranlasste, war ohne Zweifel die Lehre des Empedokles; denn dieser Philosoph glaubte den eleatischen Einwendungen gegen die Möglichkeit des Werdens dadurch entgehen zu können, dass er das Entstehen und Vergehen auf Mischung und Entmischung zurückführte; neben ihm könnte er auch Anaxagoras berücksichtigt haben, wenn ihm dessen Schrift schon vorlag. In den Beweisen gegen die Bewegung lässt der Satz, dass alle Bewegung ein Leeres voraussetze, das Leere aber ein Nichtseiendes wäre, die Bekanntschaft mit der atomistischen Lehre deutlich erkennen, denn dass die Atomisten diese ihre Grundbestimmung von Melissus entlehnt haben, ist nicht wahrscheinlich (s. u. S. 852[4]); wogegen sich das, was gegen die Verdünnung und Verdichtung bemerkt wird, auf die Schule des Anaximenes bezieht. Man sieht auch hieraus, wie sehr unser Philosoph auf die Annahmen der Physiker Rücksicht nahm[2]).

Alles zusammengenommen finden wir bei Melissus, ausser der Behauptung, dass das Seiende unbegrenzt sei, keine Abweichung von der Lehre des Parmenides. Allerdings wird nun diese Lehre von ihm auch nicht weiter entwickelt, und wenn er sich ihre Vertheidigung gegen die Physiker angelegen sein lässt, | so stehen doch seine Beweise hinter den zenonischen an Schärfe unverkennbar zurück. So ganz werthlos sind sie darum aber doch nicht, und namentlich seine Bemerkungen über die Bewegung und die Veränderung zeugen von Nachdenken und bringen wirkliche Schwierigkeiten zur Sprache. Er erscheint neben Parmenides und Zeno nur als ein Philosoph zweiten Ranges, aber doch immerhin als ein für seine Zeit achtungswerther Denker[3]).

1) M. s. die Mischung betreffend De Melisso a. a. O. Z. 24 ff., über die Theilung Fr. 15 (Simpl. 109, 33): *εἰ διῄρηται τὸ ἐόν, κινεῖται, κινούμενον δὲ οὐκ ἂν εἴη ἅμα.*

2) Anderer Meinung ist Tannery Sci. Hell. 270, der Mel. weder eine Kenntniss des Empedokles noch des Leucippus zugestehen will.

3) Dieses Urtheil über Melissus wird zwar von mehr als einer Seite angefochten, und seinen Leistungen ein wesentlich höherer Werth zuerkannt, aber schwerlich mit Recht. Kern (Stettiner Festschr. 16 f.) stellt das System des samischen Philosophen über das des Parmenides und Zeno. Allein die Körperlosigkeit des Seienden, auf die er sich hiefür beruft, (S. 13) hat Mel. wahrscheinlich gar nicht behauptet, und sie würde auch

Mit den Genannten stimmt auch er, wie sich von selbst versteht, darin überein, dass er das Zeugniss der Sinne verwirft, sofern sie uns Vielheit und Veränderung vorspiegeln[1]; eine weitergehende Untersuchung des Erkenntnissvermögens hat er gewiss nicht angestellt, und es ist auch nichts der Art von ihm überliefert.

Auch einige physikalische Sätze werden Melissus zugeschrieben[2]. Indessen sind diese Angaben späterer Schriftsteller, so weit sie überhaupt von ihnen selbst, und nicht blos von der Fahrlässigkeit ihrer Abschreiber herrühren[3]), schon

seinen sonstigen Annahmen widersprechen (S. o. 611, 2). Wenn ferner Mel. dem ὄν das ἀλγεῖν und ἀνιᾶσθαι absprach (s. o. 614, 1), so folgt daraus nicht (wie K. S. 16 glaubt, ebenso Tannery sci. Hell. 267), dass er ihm eine sich ewig gleiche Empfindung der Seligkeit beilegte; so lange wenigstens nicht erwiesen ist, dass er ihm überhaupt Empfindung beigelegt hat. Dass es endlich nicht möglich ist, Melissus von dem Fehlschluss aus der Anfangs- und Endlosigkeit auf die räumliche Unbegrenztheit freizusprechen, ist schon S. 609, 2 gezeigt worden; und wenn Natorp Forsch. 170 zum Beweis für Melissus' philosophische Bedeutung auf die Bruchstücke seiner Schrift verweist, so zeigen uns diese, so weit sie ächt sind, weder originelle Gedanken noch die dialektische Gewandtheit eines Zeno. — Tannery (Pour l'hist. de la sci. Hell. 263 ff.) glaubt die Sätze des Melissus auf die Gottesidee beziehen zu dürfen, deren metaphysische Grundbestimmungen er zuerst festgestellt habe. Allein für eine theologische Deutung jener Sätze, durch welche sie einen über die Metaphysik des Parmenides hinausgehenden Sinn erhielten, fehlt es an jeder Begründung. Ebensowenig steht es mit Melissus' eigenen Aussagen, wie mit denen des Aristoteles und Theophrast, im Einklang, wenn derselbe die Welt, aber nur die phänomenale Welt, als ein System räumlicher Bewegungen aufgefasst haben soll, welches von dem Gesetz der Gleichheit der Ursachen und Wirkungen beherrscht und insofern seinem Wesen nach unveränderlich sei. Alles dieses ist dem alten Samier nicht allein fremd, sondern auch mit seinen entschiedensten Behauptungen (s. o. S. 614 f.) unvereinbar. Von anderem, wie die Behauptung, dass Mel. das Seiende für unräumlich erkläre und ihm die Unendlichkeit nur *en sens abstrait* beilege, war bereits die Rede; vgl. S. 611, 2.

1) Fr. 17 (s. o. 613, 1). Arist. gen. et corr. I, 8; s. o. 612, 2. De Mel. 1. 974 b 2. Aristokl. b. Eus. pr. ev. XIV, 17, 1 u. a. vgl. S. 566, 1.

2) Nach Epiph. Exp. fid. 1087 D soll er gesagt haben, μηδὲν βέβαιον ὑπάρχειν τῇ φύσει, ἀλλὰ πάντα εἶναι φθαρτὰ τῇ δυνάμει. Bei Stob. I, 440 heisst es: Διογένης καὶ Μέλισσος τὸ μὲν πᾶν ἄπειρον τὸν δὲ κόσμον πεπεράνθαι. Weiteres folg. Anm.

3) Das letztere gilt, wie schon S. 588, 2 bemerkt wurde, von den empedokleïschen Annahmen, die unser Text des Stob. Ekl. I, 60 Melissus und Zeno beilegt, und von Philop. Phys. 55, 29, wo nach Vitelli's handschrift-

desshalb höchst verdächtig, weil es Aristoteles ausdrücklich als einen eigenthümlichen Vorzug des Parmenides, im Unterschied von Xenophanes und Melissus, bezeichnet, dass er | neben dem Seienden auch die Gründe der Erscheinungen untersucht habe[1]); und da nun überdiess jede von ihnen auch an sich selbst sehr unzuverlässig erscheint[2]), so werden wir sie unbedenklich bei Seite stellen dürfen. Eher könnte man sich die Nachricht[3]) gefallen lassen, dass Melissus jede Aeusserung über die Götter abgelehnt habe, weil man nichts von ihnen wissen könne. Indessen ist der Zeuge ungenügend, und wenn dieses Melissus auch wirklich geäussert haben sollte, so wollte er damit wohl schwerlich seine philosophische Ueberzeugung von der Unerkennbarkeit des Göttlichen aussprechen, — dieses musste er in der Lehre vom Seienden erkannt zu haben glauben — sondern er wollte ähnlich, wie Plato im Timäus (40 D), der verfänglichen Erklärung über das Verhältniss seiner Ansicht zum Volksglauben ausweichen.

6. Die geschichtliche Stellung und der Charakter der eleatischen Schule.

Zeno und Melissus sind die letzten Philosophen der eleatischen Schule, von denen uns etwas näheres bekannt ist. Bald nach ihnen starb diese Schule als solche, wie es scheint, aus[4]), | und was von ihr übrig blieb, verlor sich in die Sophi-

lich beglaubigtem Texte nicht, wie nach dem Trincavelli's, von Melissus, sondern von Parmenides gesagt wird, dass er ἐν τοῖς πρὸς δόξαν Feuer und Wasser als Principien setze.

1) Metaph. I, 5, nach dem S. 609, 1 angeführten: Παρμενίδης δὲ μᾶλλον βλέπων ἔοικέ που λέγειν· παρὰ γὰρ τὸ ὂν u. s. w. (s. S. 562 m. 567, 4). Vgl. auch c. 4. 984 b 1.

2) Epiphanius' Angabe, in seiner Quelle vielleicht aus einer Erinnerung an Fr. 17 (s. o. 613, 1) entsprungen, ist in dieser Form nur einer von den vielen Beweisen seiner Unbekanntschaft mit den alten Philosophen. In der Stelle des Stobäus nennen die Paralleltexte (Doxogr. 328, 5) blos den Diogenes, und mit diesem muss der Stoiker gemeint sein; denn was ihm, und bei Stob. auch Melissus beigelegt wird, ist eine Behauptung der Stoiker (s. Th. III a, 188, 3), zu denen sich Aëtius a. a. O. sofort wendet. Melissus gehört nicht hieher.

3) Diog. IX, 24.

4) Plato nennt zwar noch im Eingang des Parmenides einen gewissen Pythodorus als Schüler oder Freund Zeno's, und Soph. 216 A. 242 D

stik, zu der Zeno schon den Weg gebahnt hatte, und später durch Vermittlung derselben in die sokratisch-megarische Philosophie[1]). Theils von hier aus, theils unmittelbar, durch die Schriften des Parmenides und Zeno, hat sie zu der platonischen Begriffsphilosophie und nachher zu der aristotelischen Physik und Metaphysik ihren Beitrag geleistet. Noch vorher hatte sie aber auf die Entwicklung der vorsokratischen Naturphilosophie entscheidenden Einfluss gewonnen. Schon Heraklit scheint nicht blos von den Joniern, sondern auch von Xenophanes Anregungen erhalten zu haben; bestimmter macht sich bei Empedokles, den Atomikern und Anaxagoras der Zusammenhang mit Parmenides geltend, denn alle diese Philosophen haben den Begriff des Seienden, welchen jener aufgestellt hatte, zur Voraussetzung, sie alle geben zu, dass das Wirkliche in letzter Beziehung ewig und unvergänglich sei, sie alle bestreiten aus diesem Grunde seine qualitative Veränderung, und sie werden dadurch zu der Annahme einer Mehrheit von unveränderlichen Grundstoffen und zu jener mechanischen Richtung hingedrängt, welche sich von da an für längere Zeit der Physik bemächtigte. Der Begriff des Elements und des Atoms, die Zurückführung der Veränderung auf die räumliche Verbindung und Trennung unveränderlicher Stoffe ist aus der eleatischen Metaphysik | hervorgegangen. Die eleatische Lehre bildet daher den Hauptwendepunkt in der Geschichte der älteren Physik, und seit ihr Parmenides ihre Vollendung gegeben hatte, ist kein philosophisches System aufgetreten, dessen Richtung nicht wesentlich durch sein Verhältniss zu ihr bestimmt wäre.

(oben S. 535, 1) redet er von der eleatischen Schule so, als ob sie um 399 noch fortgedauert hätte; indessen kann daraus nicht viel geschlossen werden, da Plato auch nur durch die Gesprächsform zu dieser Darstellung veranlasst sein kann, jedenfalls wäre für die spätere Zeit nichts daraus abzunehmen.

1) Wie diess Plato selbst im Eingang des Sophisten andeutet; denn nachdem hier der eleatische Fremdling als *ἑταῖρος τῶν ἀμφὶ Παρμενίδην καὶ Ζήνωνα* bezeichnet ist, fragt Sokrates ironisch, ob er vielleicht ein als Fremdling erscheinender *θεὸς ἐλεγκτικὸς* sei, und Theodor antwortet, er sei *μετριώτερος τῶν περὶ τὰς ἔριδας ἐσπουδακότων.* Zu diesen scheint er demnach die Eleaten seiner Zeit im allgemeinen zu rechnen; mag er nun die Megariker unter ihnen mitbefassen oder nicht.

Muss uns nun schon dieser Umstand abhalten, jene Lehre, ihrer allgemeinen Abzweckung nach, von der gleichzeitigen Naturphilosophie zu trennen und ihr statt des physikalischen einen dialektischen oder abstrakt metaphysischen Charakter beizulegen, so konnten wir uns auch durch die Untersuchung des einzelnen überzeugen, wie weit ihre Urheber von einer reinen Begriffsphilosophie oder Ontologie entfernt sind. Wir haben gesehen, dass sich Xenophanes wesentlich die gleiche Aufgabe stellt, wie die Physiker, den Grund der Naturerscheinungen, das Wesen der Dinge zu bestimmen; wir haben gefunden, dass sich selbst Parmenides und seine Schüler das Seiende räumlich ausgedehnt denken; wir haben über die Eleaten überhaupt das Urtheil des Aristoteles vernommen [1]), ihr Seiendes sei nichts anderes als die Substanz der sinnlichen Dinge. Hieraus erhellt zur Genüge, dass es auch diesen Philosophen ursprünglich um die Erkenntniss der Natur zu thun ist, dass auch sie von dem Gegebenen ausgehen, und erst von ihm aus, seinen allgemeinen Grund aufsuchend, zu ihren abstrakteren Bestimmungen gelangt sind. Wir dürfen daher die eleatische Lehre ihrer allgemeinen Richtung nach nicht für ein dialektisches, sondern nur für ein naturphilosophisches System halten [2]). Mag sich immerhin Zeno zu ihrer Vertheidigung eines dialektischen Verfahrens bedienen, und mag er desshalb von Aristoteles der Erfinder der Dialektik genannt worden sein [3]): die eleatische Philosophie als Ganzes ist darum noch lange nicht Dialektik. Um dieses zu sein, müsste sie von einer bestimmten Ansicht über die Aufgabe und die Methode der wissenschaftlichen Erkenntniss beherrscht sein, sie müsste der physischen und metaphysischen Forschung | eine Erkenntnisstheorie voranstellen, und für ihre Weltansicht selbst in der Bestimmung und Unterscheidung der Begriffe das Regulativ suchen. Aber weder das eine noch das andere geschieht hier. Die Eleaten unterscheiden allerdings seit Parmenides die sinnliche und die vernünftige Betrachtung der Dinge, aber diese Unterscheidung hat bei ihnen nur dieselbe Bedeutung, wie bei einem Heraklit, Empedokles,

1) S. o. S. 167, 1. 2.

2) M. vgl. zum folgenden S. 163 f.

3) S. o. S. 590, 1.

Anaxagoras und Demokrit; sie ist nicht Grundlage, sondern Folge ihrer metaphysischen Sätze, und sie ist hier so wenig, als bei den übrigen Physikern, zu einer wirklichen Erkenntnisstheorie entwickelt. Von dem Grundsatz vollends, durch welchen Sokrates der Philosophie eine neue Bahn gebrochen hat, dass die Untersuchung der Begriffe aller Erkenntniss der Gegenstände vorangehen müsse, findet sich weder in den ausdrücklichen Erklärungen, noch in dem wissenschaftlichen Verfahren der Eleaten eine Spur; alles, was wir von ihnen wissen, bestätigt vielmehr die Ansicht des Aristoteles, welcher Sokrates unbedingt als den ersten Begründer der Begriffsphilosophie betrachtet, und selbst die schwachen Keime derselben, die sich in der früheren Wissenschaft finden, nicht bei den Eleaten, sondern bei Demokrit, und neben ihm höchstens noch bei den Pythagoreern sucht[1]). Auch im eleatischen System ist es nicht die Idee des Wissens, sondern der Begriff des Seins, der das ganze beherrscht, auch dieses System macht von dem realistischen Dogmatismus der vorsokratischen Naturphilosophie keine Ausnahme. Wir müssen daher die Eleaten, wie diess auch schon im Alterthum theilweise geschieht[2]), im ganzen zu den Physikern zählen, so weit sie sich auch in ihren materiellen Ergebnissen von den andern Physikern entfernen. Im übrigen ist die geschichtliche Stellung dieser Schule und | ihre Bedeutung für die Entwicklung des griechischen Denkens schon in der Einleitung untersucht worden[3]).

1) Part. anim. I, 1 (oben S. 163, 3). Metaph. XIII, 4. 1078 b 17: *Σωκράτους δὲ περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς πραγματευομένου καὶ περὶ τούτων ὁρίζεσθαι καθόλου ζητοῦντος πρώτου (τῶν μὲν γὰρ φυσικῶν ἐπὶ μικρὸν Δημόκριτος ἥψατο μόνον καὶ ὡρίσατό πως τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρόν· οἱ δὲ Πυθαγόρειοι πρότερον περί τινων ὀλίγων . . .) ἐκεῖνος εὐλόγως ἐζήτει τὸ τί ἐστιν . . . δύο γάρ ἐστιν ἅ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως, τούς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου.* Aehnlich ebd. I, 6. 987 b 1; vgl. XIII, 9. 1086 b 2. Phys. II, 2. 194 a 20 und was S. 472, 1 angeführt wurde.

2) Plut. Pericl. c. 4. Sext. Math. VII, 5 in Bezug auf Parmenides.

3) Ebendaselbst ist auch (S. 164 ff.) auseinandergesetzt, warum das eleatische System nicht als ein idealistisches betrachtet werden kann; und dass diess auch von Melissus gilt, geht schon aus S. 616 hervor. Sagt daher Chiappelli (Melisso 36), *quasi tutti gli historici della filosofia antica* hätten das System des Melissus für einen reinen Idealismus gehalten, so trifft diess auf meine Darstellung, von ihrer ersten Auflage an, nicht zu.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

Verlag von O. R. REISLAND in LEIPZIG.

Die Philosophie der Griechen

in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt.

Von **Dr. Eduard Zeller.**

1. Theil. **Allgemeine Einleitung. Vorsokratische Philosophie.** Zweite Hälfte (Schluss). Fünfte Auflage. (Unter der Presse).
2. Theil, 1. Abth.: **Sokrates und die Sokratiker. Plato und die alte Akademie.** Dritte Auflage. 1875. 57 Bogen. Preis M. 17.—. Preiserhöhung vorbehalten.
2. Theil, 2. Abth.: **Aristoteles und die alten Peripatetiker.** Dritte Auflage. 1879. 60 Bogen. Gr. 8. Preis M. 18.—. Preiserhöhung vorbehalten.
3. Theil, 1. Abth.: **Die nacharistotelische Philosophie.** Erste Hälfte. Dritte Auflage. 1880. 53 Bogen. Preis M. 16.—. Preiserhöhung vorbehalten.
3. Theil, 2. Abth.: **Die nacharistotelische Philosophie.** Zweite Hälfte. Dritte Auflage. 1881. 55 Bogen. Preis M. 17.—.

Register zum ganzen Werke. 1882. 6 Bogen. Preis M. 2.—.

Grundriss der Geschichte

der

griechischen Philosophie

von

Eduard Zeller.

Dritte Auflage 1889. 20½ Bogen. Gr. 8⁰. Preis M. 4.80, geb. M. 5.40.

Staat und Kirche.

Vorlesungen an der Universität zu Berlin gehalten

von

Eduard Zeller.

1873. 16 Bogen. 8⁰. Preis 3 M. 60 Pf.

Drei Abhandlungen zur Geschichte der alten Philosophie

und ihres Verhältnisses zum Christenthum

von

Dr. F. Ch. v. Baur.

Neu herausgegeben von **Dr. Eduard Zeller.**

Inhalt: 1) Apollonius von Tyana und Christus, oder das Verhältniss des Pythagoreismus zum Christenthum.
2) Das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus.
3) Seneca und Paulus, das Verhältniss des Stoicismus zum Christenthum nach den Schriften Seneca's.

1876. gr. 8⁰. 30 Bogen. Preis 8 Mark.

Philosophische Aufsätze.

Eduard Zeller

zu seinem fünfzigjährigen Doctor-Jubiläum gewidmet.

1887. 29 Bogen. gr. 8⁰. Preis 9 Mark.

Inhalt: Vischer, Widmung. — Helmholtz, Zählen und Messen. — Eucken, zur Würdigung Comte's und des Positivismus. — Freudenthal, Spinoza und die Scholastik. — Gomperz, die herkulanische Biographie des Polemon. — Vischer, das Symbol. — Erdmann, zur Theorie des Syllogismus und der Induction. — Diels, über die ältesten Philosophenschulen der Griechen. — Kronecker, über den Zahlbegriff. — Usener, alte Bittgänge. — Dilthey, das Schaffen des Dichters, Bausteine zu einer Poetik.

Verlag von O. R. REISLAND in LEIPZIG.

Vorträge und Abhandlungen.

Von

Dr. Eduard Zeller.

Erste Sammlung. Zweite Auflage.

1875. 35 Bogen. 8 Mark.

Inhalt:

1) Die Entwickelung des Monotheismus bei den Griechen.
2) Pythagoras und die Pythagorassage.
3) Zur Ehrenrettung der Xanthippe.
4) Der platonische Staat in seiner Bedeutung für die Folgezeit.
5) Marcus Aurelius Antoninus.
6) Wolff's Vertreibung aus Halle; der Kampf des Pietismus mit der Philosophie.
7) Johann Gottl. Fichte als Politiker.
8) Friedrich Schleiermacher.
9) Das Urchristenthum.
10) Die Tübinger historische Schule.
11) F. Chr. Baur.
12) Strauss und Renan.

Zweite Sammlung.

1877. 35 Bogen. Preis 9 Mark.

Inhalt:

1) Ueber Ursprung und Wesen der Religion.
2) Religion und Philosophie bei den Römern.
3) Eine Arbeitseinstellung in Rom. Zur Charakteristik römischer Volkssagen.
4) Alexander und Peregrinus: ein Betrüger und ein Schwärmer.
5) Römische und griechische Urtheile über das Christenthum.
6) Die Sage von Petrus als römischem Bischof.
7) Der Process Galilei's.
8) Lessing als Theolog.
9) Drei deutsche Gelehrte: 1. Albert Schwegler; 2. Theodor Waitz; 3. Georg Gottfried Gervinus.
10) Die Politik in ihrem Verhältniss zum Recht.
11) Das Recht der Nationalität und die freie Selbstbestimmung der Völker.
12) Nationalität und Humanität.
13) Ueber die Aufgabe der Philosophie und ihre Stellung zu den übrigen Wissenschaften.
14) Ueber die gegenwärtige Stellung und Aufgabe der deutschen Philosophie.
15) Ueber Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnisstheorie. — Zusätze.
16) Ueber teleologische und mechanische Naturerklärung in ihrer Anwendung auf das Weltganze.

Dritte Sammlung.

1884. Gr. 8. 18½ Bogen. Preis M. 6.—.

Inhalt:

1) Die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt.
2) Ueber die griechischen Vorgänger Darwin's.
3) Eine heidnische Apokalypse.
4) Ueber den wissenschaftlichen Unterricht bei den Griechen.
5) Ueber akademisches Lehren und Lernen.
6) Ueber die Bedeutung der Sprache und des Sprachunterrichts für das geistige Leben.
7) Ueber das Kantische Moralprincip und den Gegensatz formaler und materialer Moralprincipien.
8) Ueber Begriff und Begründung der sittlichen Gesetze.
9) Ueber die Gründe unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt.

Kritik der reinen Erfahrung

von

Dr. Richard Avenarius,

ord. Prof. der Philosophie an der Universität Zürich.

Erster Band. 1888. 14½ Bogen. Lex.-8. Preis M. 6.—.

Zweiter Band (Schluss). 1891. 33¼ Bogen. Lex.-8. Preis M. 14.—.

Im Unterschied von den gewöhnlichen, speciellen Erkenntnisstheorien, welche die Frage der „Erkennbarkeit des Seienden“ und Verw. behandeln, sucht die Kritik der reinen Erfahrung den Gedanken einer allgemeinen Theorie des menschlichen Erkennens (und Handelns) zu verwirklichen, indem sie das Erkennen, wie es als ein thatsächliches „inneres Erleben“ von den Individuen ausgesagt wird, ganz allgemein nach Beschaffenheit und Zusammenhängen zu beschreiben unternimmt.

Für Alle, welchen die Entwickelung der menschlichen Erkenntniss und Erfahrung überhaupt und die Abhängigkeit des Denkens und Fühlens, Wollens und Handelns von den Zuständen des nervösen Centralorgans im besonderen unter irgend einem theoretischen oder praktischen Gesichtspunkt von Wichtigkeit ist, dürfte die Kr. d. r. Erf. von hervorragendem Interesse sein — in erster Linie also für Philosophen, Psychologen, Pädagogen, Juristen, Nationalökonomen, Physiologen und Psychiater.

J.Höchel

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Zeller, Eduard,

Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung

Bd.: 1,1

1892

Ph.u. 571 ob-1,1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11172622-5